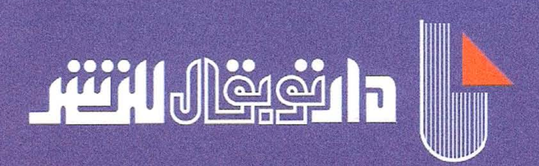
محمد أندلسي

نيتشه وسياسة الفلسفة



الشاعر

نيتشه وسياسة الفلسفة

محمد أندلسي

نيتشه وسياسة الفلسفة

دار توبقال للنشر
عمارة معهد التسيير التطبيقي، ساحة محطة القطار،
بلفدير، الدار البيضاء، 20300 - المغرب
الهاتف/الفاكس : 022.67.27.36 (212) - الفاكس : 022.40.40.38 (212)
الموقع: www.toubkal.ma - البريد الإلكتروني: contact@toubkal.ma

تم نشر هذا الكتاب ضمن
سلسلة المعرفة الفلسفية

الطبعة الاولى 2006

لوحة الغلاف للفنان محمد الإدريسي

الإيداع القانوني رقم 2006/1246
ردمك 9954-409-91-2

إلى لطيفة، رفيقة الحياة

تقديم

تشتمل هذه الدراسة على قسمين: قسم أول يتعلق بالنقلة التي أحدثها نيتشه في الفلسفة من الميتافيزيقا والأخلاق إلى الجنيالوجيا، ويركز على الوجه النقدي التفكيكي لفلسفة نيتشه؛ وقسم ثان يتعلق بطبيعة النص الجنيالوجي وأبعاده الفلسفية، ويبرز الوجه الفعّال والبنّاء في العمل النيتشوي. القسم الأول يشتمل على فصلين، والقسم الثاني يشتمل على ثلاثة فصول، بالإضافة إلى مقدمة ومدخل وخاتمة.

فإذا كان المشروع النيتشوي في الفلسفة يقتضي، حسب أطروحة الكتاب، قراءته كمحاولة لاجتثات الميتافيزيقا من الفلسفة؛ فإن حضور الميتافيزيقا داخل الفلسفة وعبر تاريخها يتخذ في المنظور الجنيالوجي عدة أشكال، تحصرها الدراسة في خمسة مظاهر أساسية، ويشكّل كل مظهر منها موضوعا خاصا بأحد الفصول.

فالفصل الأول يتعامل مع الميتافيزيقا كأسلوب في التفكير يتخذ شكل منطق الهوية والتطابق، أو شكل علم نحْو له سلطة غير مشروطة. وتعمل القراءة هنا على كشف المنطق الذي يشكّل دعامة أساسية للميتافيزيقا وفضح السلطة الشمولية التي يدّعيها، وما يمارسه من إنكار لأصوله، ونسيان لشروط انبثاقه، وحجب لآليات اشتغاله. وتتخذ القراءة من الكوجيطو الديكارتي، بما هو نموذج تمثيلي للاقتصاد الميتافيزيقي، مجالا لتفكيك هذا المنطق القضوي و البرهاني la logique propositionnelle، الذي يمتد بجذوره إلى لحظة نشأة الفلسفة مع سقراط وأفلاطون. ينصب النقد الجنيالوجي لمنطق الهوية والتطابق، في هذا الفصل، على ثنائية قيمه ومفاهيمه، وإخضاعه الخطابات لمنطق العقل الخالص ولمبادئه المتعالية، واحتكاره للحقيقة. كما ينتقد لغته الصورية وجهازه المفاهيمي المجرد، الذي ينتهي إلى إقصاء البعد البلاغي للخطاب الفلسفي وطابعه الاستعاري. كما ينتقده كطريقة في الاستدلال والبرهان، بتبيان مضمراته وألاعيبه، وإقصائه للبعد الحدثي للفكر، واختزاله للظواهر. وينتهي النقد إلى كشف الأصل اللامنطقي للمنطق، والأخطاء التي توجد في أصل العقلانية الفلسفية، لينتهي إلى التأكيد على ضرورة إعادة طرح إشكالية العقل، وتحديد مجاله وشروط صلاحيته. وهذا هو جوهر النقد الذي يوجهه نيتشه للحداثة في آخر هذا الفصل. فالإسراف في تمجيد العقل والعقلانية، إلى حدّ تأليههما، يعدّ أحد

العوامل الرئيسية في أزمة الحداثة الغربية.

الفصل الثاني ينصب على إبراز نقد نيتشه للميتافيزيقا في مظهرها الثاني، وهو المظهر الأخلاقي الذي يتبلور عبر قراءة نيتشه القيمية للفلسفة. بيد أن هذا التأويل لنظرية القيمة لدى نيتشه اقتضى الدخول في حوار نقدي مع التأويل الذي يقدّمه هيدغر لها، حين يؤكد أن هيمنة مفهوم القيمة على فلسفة نيتشه أبرزُ دليل على طابعها الميتافيزيقي واندراجها ضمن تاريخ الميتافيزيقا بما هو تاريخ لنسيان الوجود. وينتهي الحوار مع هيدغر إلى تبيان أن القراءة القيمية للفلسفة تهدف إلى إزاحة الأقنعة عن التسوية التي تقيمها الميتافيزيقا بين المعنى والقيمة، وذلك من أجل فضح تواطؤ الفلسفة مع الأخلاق. كما يبين أن طرح إشكالية القيم، ومحاولة صياغة قضايا الفلسفة والوجود صياغة أخلاقية قيمية، هو الآلية التي بواسطتها يتم تجريد الميتافيزيقا من هالتها القدسية وطابعها المطلق المتعالي؛ وينتهي الفصل إلى استخلاص بعض النتائج بصدد مسألة القيمة في فلسفة نيتشه، وهي نتائج تضع الجنيالوجيا خارج الميتافيزيقا؛ بتبيان أن سؤال القيمة في فلسفة نيتشه يقودنا إلى طرح سؤال الجسد ومعه سؤال الحقيقة. وهذا ما يجعل الميتافيزيقا كأخلاق تنهار بمجرد ما أن تصبح الحقيقة داخل الفلسفة واعية بذاتها كمشكلة.

الفصل الثالث محاولة لتحليل النص الجنيالوجي، بهدف الوقوف على مظاهر جدّته الفلسفية. يقوم أوّلا بتأطير النص الجنيالوجي على المستوى الإشكالي والنظري، حيث يبين في المستوى الأول أن تحقيق المشروع الجنيالوجي، بما هو نقد ومجاوزة للميتافيزيقا، يقتضي القيام بقلب جذري للصيغة الميتافيزيقية الماهوية التي كان يصاغ بها السؤال في الفلسفة والفكر الغربيين. وهي صيغة لها صورتان: الصورة الجدلية التي تضرب بجذورها في الفلسفة السقراطية، والصورة القبلية المتعالية التي ترتبط بفلسفة كانط. أما على المستوى الثاني النظري، يبين التحليل كيف أن النص الجنيالوجي هو نص نقدي، تجاوزي للفلاسفة الألمان (مثل كانط وهيجل وشوبنهاور) الذين ينعتهم نيتشه بـ «عُمّال الفلسفة»؛ ومُضادّ لفلسفات التاريخ التي تماهت مع الدولة القومية الحديثة (كالهيجلية، ووضعية كونت، وتطورية سبنسر، والأخلاق الداروينية). بعد هذا التأطير وتبيان المسعى النقدي للمنهج الجنيالوجي والطابع التراجيدي لسؤاله، ينكب الفصل على تحليل النموذج الارتكاسي، ومحاولة الجواب على سؤال الأسئلة الجنيالوجية: كيف استطاعت القوى الارتكاسية أن تحسم السلطة لصالحها عبر التاريخ؟ وما الذي جعل القيم العليا للغرب تنبثق كلها من المنظور العدمي؟ يتبع هذا الفصل في تحليله للنموذج الارتكاسي مسارين: مسار التحليل التاريخي الذي يبرز كيف نشأ المظهر الأول لهذا النموذج (الحقد) داخل الديانة اليهودية لينتقل بعدها إلى المسيحية، وكيف نما وتحوّل إلى وعي شقي، ثم بعده إلى مثَل أعلى زُهدي. وكل ذلك يتم بتدخل الكاهن وتحت رعايته. أما التحليل السيكولوجي الذي برعت الجنيالوجيا في ممارسته قبل التحليل النفسي، فينصب أساساً على شخصية القسّيس، بما هو نموذج

رئيسي ملهم للثقافة الغربية الحديثة في مختلف مظاهرها ومستوياتها، وخاصة بالنسبة للفلسفة. لهذا يشكّل المجال اللاهوتي بالنسبة للجنيالوجيا أفضل مجال لقراءة تاريخ الفلسفة «لأن الفيلسوف في كلّ الشعوب ليس سوى النمو الكامل للنموذج القسّيسي». وبصفة عامة يسعى هذا الفصل إلى أن يبين أن نقد الميتافيزيقا يستحيل بدون نقد جذرها الدّيني، لأن قدميها ملوثتان حتى أخمصيهما بالدماء اللاهوتية. ويمثّل نقد اللاهوت، أو المثل الأعلى الزهدي، المظهر الثالث لنقد الميتافيزيقا عند نيتشه.

الفصل الرابع محاولة لتفكيك آليات الميتافيزيقا في تأويلها للعالم وتقويمها لظواهره، وهو يمثّل المظهر الرابع للنقد. يسعى أوّلا إلى تحليل الطبيعة الواصفة للخطاب الجنيالوجي، التي تجعل منه ممارسة وتمرينا مستمرّين على القراءة والتأويل والتقويم. وهذا ما جعل نيتشه يتعامل مع الجنيالوجيا كسيميولوجيا وكتيبولوجيا: النعت الأول يقتضي التعامل مع النصوص والخطابات كشبكة من العلامات والرموز، يقوم بقراءتها وتأويلها تبعاً للقوى التي أنتجتها؛ والنعت الثاني يجعل من الجنيالوجيا نوعاً من النمذجة تعمل على تنظيم تلك القوى وترتيبها في نماذج فاعلة أو منفعلة. ومن جهة أخرى يسعى هذا الفصل إلى الكشف عن المبادئ المضمرة، والافتراضات الضمنية التي تنطلق منها القراءة الجنيالوجية، وكذا الآليات التي تشغّلها في تأويلها للنصوص وتقويمها، كآلية أو فن اختراق الأقنعة l'art de percer les masques (التأويل الفيلولوجي)، وآلية تشخيص الأعراض (التأويل الفيزيولوجي) التي تجعل من الفلسفة علما تشخيصيا une symptomatologie، ومن الفيلسوف طبيبا للحضارة. وينتهي الفصل بتبيان النتائج الإيجابية المترتبة عن القراءة الجنيالوجية، بما هي سيميولوجيا وتيبولوجيا، يمكن إجمالها في تمكين الفلسفة والفيلسوف من استعادة صورهما الأصلية وإنعاشها من جديد.

الفصل الخامس والأخير يتناول الجنيالوجيا باعتبارها تبلور أسلوبا جديدا في الكتابة، يجعلها نقيض الميتافيزيقا التي تكتب ضد الكتابة، وتتعامل معها كمجرد تقنية في خدمة المدلول. ويمثّل هذا المظهر الخامس والأخير نقد الميتافيزيقا لدى نيتشه. ويقود الحديث عن خصوصيات الكتابة في فلسفة نيتشه إلى الحديث عن خصوصية النص الجنيالوجي مقارنة بالنص الميتافيزيقي، على مستوى الأسلوب واللغة. ويبين التحليل أن الكتابة الجنيالوجية هي بمثابة استراتيجية تراهن على أن تكون لغة للجسد، لأن منطلقها هو عجز الفلسفة عن قول الجسد والحياة وتأويلهما، بما أن خطابها يتشكّل كإنكار للدال وللجسد ونسيان لهما. وينتهي هذا الفصل إلى بلورة رهان الكتابة الجنيالوجية في صيغة إشكالية: كيف يمكن قول الجسد بدون إنكاره وبدون نفي حيويته واختلافه؟ أو كيف نتكلم بدون تثبيت المعنى، وبدون اختزال تعدده؟ والحل الذي يبدو أن النص الجنيالوجي اختاره - وأدى بالفلسفة إلى الاكتواء بحرقة أسئلته - هو الحركة الذاهبة من جسد النص (النص كتكثيف صوتي وبياني وخطي) إلى نص الجسد (التأويل الاستعاري للجسد).

مدخل

كل مفكر عظيم، أو مؤلف كبير، إلا ويحمل بشكل أو بآخر، في طيات فكره وثنايا كتابته ونصوصه، درجات متفاوتة من سوء الفهم. ونصوص نيتشه وأعماله الفلسفية ربما هي تثير أكثر من غيرها سوء الفهم هذا. ولعل مرد ذلك أن القارئ لنيتشه لا يستطيع أن يقاوم إغراءا مضاعفا: فإما البحث عن تبريرات وتخريجات لتفادي الأسئلة المحرجة والمربكة التي يثيرها فكر نيتشه الفلسفي، وإما أن يتم إسقاط الأحكام المسبقة على كتاباته، تلك التي أطلقتها عليه المذاهب والتأويلات المغرضة. وفي كلتا الحالتين، إما أن يتم اتهام نيتشه أو استغلاله، ونادرا جدا ما نعترف لنصوصه بالحق في الكلام، ونسمح له بالإعراب والإفصاح عن خطابه.

لقد ظل نيتشه، وهذا شأن كل فيلسوف عظيم يتجرأ على إدخال حرقة الأسئلة إلى الهويات المنغلقة عاملا على تفجير قوالبها من الداخل، ولمدة طويلة مجرّدا من لقب الفيلسوف ونعته، إما بدعوى تناقضات فكره وعدم تلاحمه، أو بدعوى أسلوبه في الكتابة بما هو أسلوب أدبي شعري يوظف الألغاز والحِكَم، أو بدعوى جنونه وحمقه[1] فيلقَى بنصوصه ومخطوطاته في أرشيف مصحات الأمراض العقلية، حيث ينظر إليها على أنها أعراض على مرضه الجنوني وعلامات على شذوذه العقلي.

وتحت تأثير القراءة النازية لأعماله تم نعت نصوصه بأنها تروّج لـ«اللاعقلانية»، وتستعمل كقناع

1. هذا ما صرّح به نيتشه في أواخر شهر يوليوز من سنة 1888 في أحد رسائله إلى رائدة حركة التحرر النسوي، والعضو النشيط في حركة فورمارز الديمقراطية

Malwida Von Meysenburg, in, Nietzsche (F), *Dernières Lettres*, . préface de Jean.Michel Rey, traduit de l'allemand par Catherine Perret,Editions Rivages, 1989, p.74.

إيديولوجي للرأسمالية في مرحلتها الإمبريالية. وكنموذج تمثيلي لهذه القراءة الإيديولوجية لأعمال نيتشه، نحيل القارئ على مؤلف **تحطيم العقل** لجورج لوكاكش[2]. وكمثال على القراءة المحتشمة التي تتجنب الأسئلة النيتشوية، نذكر قراءة يوسف كرم في مؤلفه **تاريخ الفلسفة الحديثة**، حيث يقول: «لم يأت نيتشه بشيء جديد من الوجهة الفلسفية، وكل الجديد عنده ذلك الضجيج الذي يقال له أدب» [3].

كما لا يفوتنا هنا أن نشير إلى المسؤولية الكبيرة التي تتحملها إليزابيت فورستر Ellisabithe Forsther أخت نيتشه، التي تولت مأمورية نشر النصوص والرسائل والمسودات التي لم يترك مرض الشلل الجنوني لنيتشه الوقت الكافي لنشرها، في القراءات المحرّفة والخائنة لروح فلسفة نيتشه، وفي التأويل النازي لفكره، كما يتجلى ذلك بشكل خاص في النصوص التي جمعتها بين دفتي كتاب عنونته بـ **إرادة القوة** [4].

هكذا تتعدد التأويلات الإيديولوجية والقراءات الاختزالية، إلى درجة صرنا فيها، خلال ما يزيد عن نصف قرن، لا نتعرف على الوجه الأصيل والحقيقي لنيتشه. بيد أن هذا الحصار المضروب على النص النيتشوي لم يستطع أن يعمّر طويلا ويصمد أمام قوة نصوص نيتشه، خاصة بعد أن وجدت الرعاية الكافية من قبل جيل جديد من الفلاسفة الشبان الفرنسيين والناشرين الإيطاليين. وهذا ما يفسر العودة القوية للنص النيتشوي بعد النصف الثاني من القرن العشرين، إلى درجة أصبح فيها نيتشه اليوم يُعتبر أحد العباقرة الكبار الذين بصموا المشهد الفلسفي المعاصر ببصماتهم.

وبالفعل لقد غدت النيتشوية، كممارسة فلسفية نوعية، أحد المذاهب أو التيارات الأساسية للفلسفة الفرنسية المعاصرة، ويكفي أن نذكر بهذا الصدد بعض الأسماء والرموز ذات الصيت العالمي في مجال الفلسفة كجورج باطاي وموريس بلونشو وجيل دولوز وميشيل فوكو وغيرهم، بل أصبحت تمثّل حسب فاتيمو[5]، وعلى حد تعبير هابرماس[6]، مفترق طرق ما بعد الحداثة الفلسفية التي سارت في اتجاهين مختلفين: اتجاه نظرية السلطة كما تطورت لدى فوكو مرورا بباطاي، واتجاه نقد الميتافيزيقا الذي سار فيه هيدغر ودريدا من بعده.

المهم أن الاهتمام سينبعث من جديد وبقوة بالمتن النيتشوي، بعد الحرب العالمية الثانية، بحيث حصل شبه إجماع في الساحة الفكرية المعاصرة على أهمية النصوص النيتشوية. ولا يهمنا

2. جورج لوكاكش: نيتشه مؤسس لا عقلانية الطور الامبريالي، **تحطيم العقل**، الجزء الثاني، الفصل الثالث، من ص93 إلى ص165. ترجمة إلياس مرقص، دار الحقيقة للطباعة والنشر، بيروت، 1981.

3. يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، ص 412، دار المعارف بمصر، ط5، 1969.

4. يمكن الرجوع بصدد وضعية المخطوطات النيتشوية بعد نيتشه، إلى
G.Colli et M. Montinari: Etat des textes de Nietzsche.. in *Nietzsche*, Cahiers de Royaumont, Minuit, 1967, p.136.

5. gianni vatimo, une ontologie de l'actualité. in. *Que peut faire la philosophie de son histoire*, recherches réunies sous la direction de Gianni Vattimo, Seuil, 1989 , p.167.

6. Jurgen Habermas. Le *discours philosophique de la modernité* . traduit de l'allemand par Christia Bouchindhomme et Rainer Rochlitz, Gallimard, 1985 , p.103.

نحن الآن. ألا يطال ذلك الإجماع ويمتد ليشمل معنى ودلالة أعماله الفلسفية بكاملها، ذلك لأن النصوص الفلسفية أوراش للأفكار والتنقيب والتساؤل، وليست أبدا أنساقا مغلقة أو أجوبة نهائية. والعمل الفلسفي الأصيل، وهذا ينطبق بلا شك على العمل النيتشوي، عبارة عن تجربة فريدة لا تتكرر تماما مثل التجربة الشعرية أو الفنية، وهي تصنع كونيتها بقدر ما تمارس أحديتها واختلافها.

وقد نستطيع أن نستبق التحليل ونبادر إلى القول بأن أصالة فلسفة نيتشه، إن لم نقل قوتها، إنما تكمن في كونها تستعصي على القراءة الاختزالية، وتقاوم التفسير الدغمائي، أو التأويل الأحادي المعنى. ذلك لأنه استطاع أن يبتدع أسلوبا جديدا في التفلسف، قوامه الشذرة والقصيدة[7] l'aphorisme et le poéme، والذي بمقتضاه صار التفكير يشتغل في فلسفته كقوة رحالة، وكآلة حربية متنقلة يتعذر تفكيك سننها من قبل القانون والعقد والمؤسسة[8]. والحقيقة أن نيتشه واع كل الوعي أن الأسلوب في فلسفته هو بمثابة سياسة كبرى une grande politique، ينعته نيتشه بأسماء مختلفة: كالمحاولة Versuch، أو التجريب والإختبار[9] l'expérimentation. ويعني هذا النعت أن أسلوبه في التفكير يركز على البحث والتساؤل[10] Une philosophie propédeutique، أكثر مما يسعى إلى بناء نسق مغلق. ولقد لاحظ هيدغر أن «المحاولة» هي بمثابة العودة إلى المعطى العيني والملموس الذي تم إقصاؤه أو إهماله بدعوى أنه ليس بفلسفي[11]. إنها رمز لتفكير متاهي يشتغل بهدوء وصبر، ويواجه العالم باعتباره لغزا، ويستغني عن المطلق كضامن للحقائق الأبدية. إنها نوع من المخاطرة تتطلب الكثير من الجرأة للسير في الطرق التائهة غير المسلوكة، التي لم يطأها أي تفكير قط، ولم يتم استكشاف أراضيها البكر[12]. يقول نيتشه: «إلى حد الآن، كل ما يمنح لونا للوجود ليس له تاريخ: فأين سنعثر على تاريخ للحب، للجشع، للرغبة، للضمير الأخلاقي، للرحمة، للقساوة؟ (...) فهل نعرف المفاعيل الأخلاقية للأغذية؟ وهل هناك من فلسفة للتغذية؟ (...) هذه القضايا تحتاج إلى محاولة واختبار، حيث جميع المغامرات والبطولات ممكنة؟»[13].

إن أسلوب نيتشه الاستراتيجي هذا ربما هو ما جعل نيتشه يشك في إمكانية أن يفهمه عصره، وينتظر أن يأتي المستقبل بقارئ منتبه ومتيقظ، قادر على تفكيك ألغاز فكره وسنن نصوصه. فهو يقول في إحدى رسائله إلى ملويدة ميزنبورغ Malwida Von Meysembourg بأنه لن يُقرأ ويُفهم على نحو سليم إلا مع بداية الألفية الثالثة.

وهذا يعني أن نصوص نيتشه لا تسمح بتأويل أحادي أو نهائي، الشيء الذي يعني أن حقيقتها

7. Deleuze (G), *Nietzsche et la philosophie*, Puf, 1962. p.99.
8. Deleuze (G), pensée nomade, in *Nietzsche aujourd'huit? intensités* .1, 10/18. U.G.E. 1973. p.161.
9. Nietzsche , *Par-delà le bien et le mal*, et p.185. aph. 210, 10/18 1973. p.184.
10. Blondel (E), *Nietzsche : le corps et la culture*, Puf. 1986. p.123.
11. Heidegger (M), *Nietzsche*, t1, traduit de l'allemand par Pierre Klossowski. Gallimard. 1971. p.33.
12. Nietzsche, *Aurore*, aph. 501, Rèflexions sur les préjugés. trad d'Henri Albert, revue par Angèle Kremer.Marietti. Le livre de poche, 1995.
13. Nietzsche, *Le Gai savoir*, aph. 7. introduction et traduction de Pierre Klossowski. 10/18. 1957.

تكمن في تحفيزها لنا للسير بعيدا. وربما ستكون بداية الطريق هي قراءته قراءة بطيئة اجترارية على نحو ما كان يوصي بذلك[14]، لأن وحدها القراءة البطيئة، التي تشغّل بحذر آليات الفيلولوجيا، والسيكولوجيا، والفيزيولوجيا، والتاريخ، هي الكفيلة باختراق اللغة المرقّمة والملغزة التي يتحدث بها جسد النص الجنيالوجي، وكذا أسلوب كتابته الشذري المنفصل الذي يقاوم كل تأويل تركيبي نسقي لشظايا فكره[15]. لا يجب أن يفهم من هذا الكلام أن فلسفة نيتشه خالية من التلاحم والمنطق والمعقولية، لأنه لا يوجد أصلا أي فكر أو خطاب خال من المنطق، شريطة أن يتحرر القارئ من أسر المنطق الصوري، والمعقولية المغلقة والصارمة، باتجاه منطق أوسع وأرحب يستوعب داخله تعدد القيم واختلافها، ويكون متحررا من الثنائيات الميتافيزيقية: كالعقل واللاعقل، الحقيقة والخطأ، الصدق والكذب، السطح والعمق؛ ومن الكليات المطلقة والماهيات المتعالية: كالذات والجوهر والهوية والروح والواحد والكلي... إلخ. لكن تلاحم الفكر النيتشوي مشروط أيضاً باحترام التحديدات الفيلولوجية الدقيقة لألفاظه، والانزياحات المتعددة التي يجريها نيتشه على مفاهيمه الأساسية التي هي بمثابة مفاتيح لولوج نصه، وذلك لتجاوز التناقضات الظاهرية لفكره، والترحال، وعدم الاستقرار الدلالي للمصطلحات النيتشوية: كأفول المتعالي والعدمية وإرادة القوة والعود الأبدي والإنسان الأرقى والجنيالوجيا.

واضح إذن أن صعوبة معاينة وتتبع موقف نيتشه من قضية من القضايا تأتي من كون حديثه عن تلك القضية ليس حديثا نسقيا متلاحما، وليس حديثا مسترسلا، بل هو حديث متقطع منفصل في شكل شذرات وأقوال قصيرة وهو أيضاً حديث متشظ ومبعثر في نصوصه وأعماله. كما أن حديثه عنها متداخل ومتقاطع مع قضايا أخرى، ويورّط شخصيات أخرى غير تلك المقصودة بشكل مباشر. فمثلا نقده «للعالم الحق»، يتعلق في الوقت ذاته بالماوراء المسيحي، وبعالم المثل الأفلاطوني، والنومين الكانطي. وكذلك فيما يتعلق بتحليله السيكلوجي للكاهن، فهو يستهدف الفيلسوف، والعالم، والفنان. كما أن كشفه لقناع اللامبالاة، وفضحه لوهم الحياد، يستهدفان مجال الأخلاق والفن والعلم، ويورطان شخصيات كل من فاغنير وستراوس وكانط وشوبنهاور. وهكذا فسوء فهم فلسفة نيتشه له ما يبرره، لأن نيتشه ليس مؤلفا يمكن شرحه وتفسيره على غرار ما يفعله الكاهن **بالكتاب المقدس**، أو على غرار التأويل الغاليلي الميكانيكي لكتاب الطبيعة؛ بقدر ما هو الذي بحضرته نحاول أن نقدّم تأويلا، وأن نبرّر ذلك التأويل؛ فهو الذي يطالبنا بالإتيان بتفسير. إنه نفسه يطالب أتباعه ويدعوهم إلى إنكاره لكي يكونوا ذواتهم[16]. ولكن بالرغم من ذلك، فالكل، سواء كان تابعا أو خصما، مطالب بأن يكون واضحا

14. Nietzsche . *La Généalogie de la morale*. avant.propos. aph. 8, notes et commentaires de J.Deschamps. préface de Henri Birault. Nathan. 1981. p.83.

15 . المبررات التي يقدمها نيتشه لنفوره القوي من النسقية ، يعزوها إلى الطابع السديمي الغامض للواقع الذي لا يدع البتة مجالا لصياغته في منظومة، وإلى الحياة التي تتميز بالتواءاتها، ووفرة ألغازها والتباسها، وخفائها، فهي بمثابة امرأة لا ينفذ إلى سرّها، ولا قرار لها، وتمتنع عن الإدراك.

16. Nietzsche, *La Généalogie de la morale*, chap I et 3, aph. 1. op.cit.

تجاه ما يتبناه أو يعارضه، وأن يتحرر من وهم السهولة؛ فأسوأ طريقة في تأويل مؤلف معيّن هو الاعتقاد بأن ما يقوله ويطرحه واضح وبديهي لا يحتاج إلى مجهود وبرهان. ولهذا كان نيتشه أكثر تخوفا من أن تفهم نصوصه على أن يساء فهمها.

والحقيقة أن الصعوبة الأساسية التي يواجهها قارئ النص الجنيالوجي تتمثّل، في نظر إريك بلونديل، في كون الخطاب الجنيالوجي خطاب مستحيل، لأنه لا يحيل على خطاب آخر، ولا يحيل على واقع معطى يوجد خارج الخطاب [17]. فهو خطاب حول الخطاب، لغة حول اللغة، تأويل لتأويل؛ لأنه يريد قول الجسد بينما الجسد لا يقال إلا في نص بلّوري، تمثّل فجواته وبياضاته التعبير الصامت عن متعه ومعاناته. إنه بكلمة واحدة يشكّل خطاب البين- بين[18]، وتلك هي مفارقته. ولهذا يجب مقاربته باعتباره عبورا، أي كمجموعة من العمليات والإجراءات التي تسعى إلى تصعيد هاته المفارقة، وتلك الاستحالة. وهذا ما يجعل قراءة النص النيتشوي أشبه بالمغامرة، لكنها مغامرة محفوفة بكثير من المخاطر، لأن هناك إمكانية الاصطدام بألغاز ملغومة، احتمال التيه عن المعنى، بل وعن منطق الفهم؛ وما ذلك إلا لأن قراءة نيتشه محكوم عليها بالسير في متاهة أكيدة [19]، حتى لو استطاعت أن تخرج منها، فهي لن تخرج منها سليمة. نيتشه متلف للقارئ ومربك له، لأنه بمثابة ديناميت [20]، أو قنطور Cyntaure ؛ إنه يتقمص كل أسماء التاريخ ورموزه[21]. ولهذا يحتاج قارئ نصوصه أن يتسلّح بجسارة وجرأة أوديب وتهوّره.

وإذا كانت أعمال نيتشه ليست من النوع الذي يخرج منها القارئ بسهولة، فهذا صحيح لأن ما تحدّثت عنه فلسفته لم يحن بعد inactuel et intempestif. ولأننا لم نخرج بعد مما وصفه نيتشه وتنبأ به: سواء تعلق الأمر بأزمة الديمقراطية وغيرها من المثل العليا، كالمساواة والاشتراكية والوحدة؛ أو تعلق الأمر بمختلف أشكال ردود الفعل على العدمية التي لا تعمل سوى على إدامتها وتكريسها؛ أو تعلق الأمر بعودة المكبوت الدّيني، وصمود ومقاومة القيم الأخلاقية التقليدية. وفي هذه العلاقة المركّبة التي يقيمها النص النيتشوي، بين الوصف والنبوءة، يمكن لنا أن نعثر على أحد الأسباب التي تكمن وراء العودة القوية للنص النيتشوي وحضوره القوي على مسرح الفكر المعاصر. فمن خلال نقده اللاذع للأصولية الميتافيزيقية، وللغائية الطوباوية، يوجّه ضربة حاسمة لكل ما تعد به الفلسفة من عقلانية أو

17 . *Nietzsche, Le corps et la culture*, p.115, op.cit.

18. نقتبس هذا النعت من كتاب عبد السلام بنعبد العالي الذي يحمل نفس العنوان **بين.بين**، يقول في مقدمته أو مقاله الأول: «لعل أهم اللحظات التي يسأل فيها الإنسان عن هويته، ويسأل عنها، لحظات العبور والانتقال. كأنه لا يشعر أنه هو، ولا يطلب منه أن يكون هو هو، إلا عندما يكون بين.بين: بين نقطتي حدود، وبين لغتين أو بلدين أو ثقافتين (...) لا أشير هنا فحسب إلى أولئك الذين يعيشون (ويموتون) بين بلدين وموطنين، والذين يجدون أنفسهم مجبرين على ذلك، وإنما إلى المفكرين الذين يوجدون بين ثقافتين ولغتين وموطنين وهويتين، أمثال ابن عربي ونيتشه والجاحظ وهولدرلين ...والقائمة طويلة: لقد حاول هؤلاء أن يعيشوا العبور، لا كحالة عابرة، وإنما كمقام». ص7، دار توبقال للنشر، 1996.

19. Lettre.préface de Jean wahl, in *Nietzsche / introduction à sa philosophie*, Gallimard , 1950, op.cit, p.6.

20. في رسالة بعثها نيتشه إلى Peter Gast، يقول فيها أنه يشعر بأن حياته كلها خطورة، لأنه مصنوع من طينة الآلات القابلة للإنفجار في أي لحظة. Christophe Baroni, *Ce que Nietzsche a vraiment dit*, p.42 ,Marabout Université , 1975.

21. Nietzsche , lettre à Burckhardt, 6 janvier 1889, p.151, in *Dernières Lettres*, op.cit.

صحوة أو خلاص أو ثورة، ويطالبنا أن نكون فلاسفة بشكل أقل، أو أن نكون أقل حذرا من الفلاسفة.

فقليل جدا من الفلاسفة من استطاع في أواخر القرن 19، أن ينتقد بشكل جذري الحداثة الغربية، وأن يفكر فيها بدون أوهام؛ وحتى النقد الماركسي ذاته الجذري لم يستطع بالرغم من مظهره أن ينجو من الوهم. وهذه ميزة النقد الجنيالوجي[22]، الذي يلقّبه دريدا بالتفكيكية النيتشوية، وأشهره نيتشه ضد ما يسميه بالأفكار الحديثة: كفكرة التقدم، والنزعة الانسانية، والهوية الثقافية، والمثل الأعلى الأخلاقي، والعقلاني، والسياسي. إن قراءة نيتشه أصبحت اليوم تكتسي دلالة خاصة: فهناك من جهة ظاهرة انقشاع كثير من الأوهام الدّينية والأخلاقية والسياسية والقومية، كنتيجة للكوارث والفواجع والظواهر البربرية والهمجية التي هزت الضمير الأخلاقي المعاصر، وخاصة بعد الحربين الكونيتين وما تلاهما من أحداث وحروب كانهيار المعسكر الاشتراكي، وحرب الخليج، وقيام ما تسمّيه الأدبيات السياسية بالنظام العالمي الجديد؛ كل هذا يؤذن بانتعاش شكل جديد من العدمية ربما يعتبر أكثر خطورة من الأشكال التي وصفها نيتشه في نهاية القرن الماضي ويدرجها تحت مقولة «أفول المتعالي». فنحن نعيش اليوم، بالإضافة إلى أفول الميتافيزيقا اللاهوتية والأخلاقية، أفولا للميتافيزيقا السياسية والحقوقية. وربما يمكن للروح التراجيدية التي تسري داخل النص الجنيالوجي، أن تساعدنا على تصعيد هذه العدمية، باتجاه خلق شروط تجربة جديدة، تقوم على أسس مغايرة لقيم التقنية. فإحدى النتائج السلبية لسيادة مبادئ التقنية تكمن، حسب نيتشه، في كون الإنسان الحديث لم يفقد حسّ بذل المجهود فحسب، بل وأيضاً القدرة على تحمّل الألم: فالضعيف في منظور نيتشه هو ذلك الذي لا يريد المعاناة. وهكذا فالتقنية، بواسطة ترسيخها لإيديولوجية السعادة الرخيصة والسهلة، حيث يصبح كل شيء سهل المنال وكل شيء ممكناً، جعلت الانسان الحديث يفقد الإحساس بالطابع التراجيدي للطبيعة والوجود[23]، فيغدو كائنا نظريا وخجولا، لا يقوى على خلق شروط جديدة لتجديد التجربة.

ما يجعل من نيتشه فيلسوفا راهنيا، هو البعد العمودي لكلامه، فهو كفيلسوف فنان، يتيح إمكانية الحلم في عالم محروم من الحلم والشعر؛ كما يتيح لنا العثور على نبالة البطل التراجيدي الذي يقاوم المصير، ويرفض الخضوع والاستسلام خاصة في هذا الزمن الرديء، زمن الحروب

22. هناك نقد ونقد، وما يميز النقد الجنيالوجي عن النقد الميتافيزيقي، هو أنه لا ينطلق في نقده للنص من موقع الحقيقة، ولا من موقع الأخلاق، لأنه يروم أصلا تفكيك الثنائيات الميتافيزيقية: كالحقيقة والخطأ، والخير والشر، بل هو نقد يروم خلخلة منطق النص لكي يفصح عن آليات بنائه، وفجواته وفراغاته، ويفضح ألاعيب مخاتلته، وما يمارسه من كبت للجسد وإقصاء للدال. إنه نقد للخطاب من داخله وليس من لحظات توجد خارجه. ففي الخطاب توجد قوى متنافرة يكون على استراتيجية النقد أن تعمل على إبرازها. لتعميق مفهوم النقد الجنيالوجي يمكن للقارئ أن يرجع إلى كتاب دولوز **نيتشه والفلسفة** بالفرنسية من ص104 إلى ص107. وكذا إلى مقالين لعبد السلام بنعبد العالي، الأول ورد في كتابه **الفكر الفلسفي في المغرب** تحت عنوان: الخطيبي والفلسفة: حول استراتيجية النقد المزدوج، من ص23 إلى ص40. والثاني ورد بكتاب **الفكر في عصر التقنية**، تحت عنوان: تفكيك النقد، من ص49 إلى ص57.

23. L'homme moderne a perdu les lois tragiques de la nature, par Eric Blondel, p.29 in. *Magazine littéraire*, dossier, Nietzsche contre le nihilisme, n° 383, janvier 2000,p.29.

والكوارث والمجاعة وسيادة «الإنسان الأخير» le dernier homme. يقول أندريه جيد: «نعم إن نيتشه ينقض، ويهدم، لكنه لا يفعل ذلك بوصفه محبطا، بل بوصفه شرسا. يفعل ذلك بنبل، ومجد، وبصورة فوق بشرية، مثلما يغصب فاتح جديد أشياء باتت قديمة. والحماس الذي يبديه في عمله هذا يعطيه مجددا لآخرين من أجل البناء (...) هل يهدم نيتشه؟ كفى هذرا! إنه يبني. إنه يبني أقول لكم! يبني بعنف» [24].

إن الأعمال، منظورا إليها من زاوية الأثر الذي تخلّفه في القارئ، صنفان: فثمة أعمال تقرأها فتعزّز ثقتك بما كنت تعرفه، أو توسّع معرفتك بما كنت تشتاق أن تعرف المزيد عنه؛ وثمة أعمال أخرى تقرأها فإذا بها تحملك على تعليق الحكم، ومراجعة الحساب، وإعادة النظر فيما كنت تحسب معرفته، وقد تبدّل رؤيتك للأشياء، فتغدو بعد قراءتها على غير ما كنت عليه قبل أن تقرأها. والنص النيتشوي من هذا الصنف الثاني، حيث يشعر المرء، بعد قراءته، أن ما كان يحسبه فلسفة ليس بفلسفة. فهو حقا يعيد خلط الأوراق في الفلسفة والفكر عموما. نصوصه مكلّفة جدا. فباستماعنا لها نكون كأننا نعيد من جديد تجربة الحوار السقراطي ومستمعيه، إذ نكتشف بشكل مفاجئ أننا لا نفهم الألفاظ والكلمات التي كانت تبدو لنا ومنذ زمان بديهية وواضحة، مثل الحقيقة، والعقل، والأخلاق، والإله، والانسان، والتقدم، والمساواة.. إلخ؛ فنحن نعتقد بأننا نمتلك معانيها، بينما نحن في الواقع نجهلها. لكن الدرس الفلسفي النيتشوي ليس درسا في العدمية. درسه لا يتمثّل في القول بأن تلك الألفاظ والمفاهيم والقيم لا معنى لها، وخالية من القيمة؛ بل هو على العكس من ذلك، يدعونا إلى إعادة قراءتها واجتراح معانيها الجديدة، وقبل ذلك إلى إزالة الأقنعة عنها بجدّية الطفل ومزاح الرجل. بل إن جياتي فاتيمو يرى أن هناك مستوى أو مرتبة ثالثة - إذا سلمنا معه بأن أعمال الفلسفة النقدية السابقة على نيتشه والمعاصرة له، بما في ذلك النص الفرويدي والنص الماركسي، ظلت حبيسة لمستويين من القراءة: مستوى كشف الأقنعة وفضح الأوهام، ومستوى خلق قيم جديدة تحل محل القيم السائدة - يتيح النص الجنيالوجي للقارئ بلوغها. إنها التموقع فيما وراء العصر وخارج الزمن الكرونولوجي لإدراك ما يشتغل بشكل محتجب ومقنّع في الحاضر[25].

تقتضي قراءة نيتشه، اليوم، من المرء الانفلات من قبضة الزمان وضغطه، والتحرر من الآني[26]. ذلك لأن أعماله كلها، وليس فحسب **هكذا تكلم زرادشت**. «موجهة للجميع، وإلى لا أحد». فهي تتحدث إلى الجميع، ولكنها لا تتوجه إلى أحد بعينه. فكل قارئ مطالب بأن يبني لنفسه وجها جديدا بعد إزالته للقناع الخاص به. نحن نقرأ نيتشه لكي نتحرر من الراهن، ونكتشف بمعيته الآتي. وإذا كان

24. بيار هيبر. سوفرين، زرادشت نيتشه، ص61، ترجمة أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 1994.
25. Vattimo (G), Nietzsche et la philosophie comme exercice ontologique in *Nietzsche*, Cahiers de Royaumont, Minuit, 1967, p.211, 212, 213.
26. عبد السلام بنعبد العالي، **الفكر في عصر التقنية**، أفريقيا الشرق 2000، ص89 .

نيتشه قد دخل في صراع مع عصره فلكي يكون له تأثير آت في المستقبل، وهو بذلك قد عثر على حقيقة الفلسفة التي لم تحن منذ سقراط. وإذا كانت نصوص نيتشه من أجل الجميع ومن أجل لا أحد، فربما لأنه من واجب كل واحد أن ينتزع ذاته من استبداد الكل لكي ينفتح على ما ليسه بعد، ولكي يصير بقلق أسئلته وتساؤلاته المنزاحة إرادة قوة للمستقبل.

إذا كانت صعوبات قراءة النص النيتشوي تجد أحد مبرراتها في نمط كتابته المتميزة بطابعها المتقطع والمنفصل، وفي لغته التي تشغّل بشكل مكثف أنظمة الاستعارة والمجاز، وتستلهم النموذج البلاغي الشعري أكثر من النموذج القضوي، البرهاني؛ فإن هناك مسوّغا آخر لها، وهو أحد مقتضيات الطبيعة الكثيفة للنص الجنيالوجي. يتمثل هذا في تعدد تأويلاته وتضارب قراءاته. صحيح أن هذا قد يؤوّل كمؤشر على خصوبته وغنى معانيه، بما هو سمة للنصوص الكبرى، من حيث هي نصوص حية مخترقة بقانون الحياة والصيرورة والتاريخ [27]؛ إلا أن هذا النمط من الكتابة، في سياق عملي هذا، الذي أطمح أن يكون قراءة حية وفاعلة للنص النيتشوي، يشكّل عائقا أمام تلك القراءة، بحيث لن يتطلب المشكل الوعي بتلك التأويلات المختلفة لكي لا تقع القراءة في محظور التكرار فحسب، بل يقتضي ذلك أيضاً وأساساً القدرة على المفاضلة بينها، بناء على معايير تنسجم من جهة مع ما نعتقد أنه يمثّل «روح النص» النيتشوي، وتتفق من جهة أخرى مع ما تراهن عليه القراءة، وكذا الأهداف التي طمح إلى بلوغها. وفي هذا الصدد يمكن التمييز بين ثلاثة تأويلات كبرى [28] لفلسفة نيتشه: تأويل ياسبرز، وتأويل هيدغر، وتأويل دولوز.

القراءة الياسبيرزية[29] تشدّد على السمة النقدية التقويضية لفلسفة نيتشه، إذ يعتبر نيتشه في نظرها مفكرا ناقدا بشكل أساسي، يسعى مجهوده الفكري كله ـ عبر تفكيكه للتحديدات الأساسية والثابتة للفكر الغربي ـ إلى تطهير حدس للوجود، وذلك عبر السير في طريق أحادي، واستعمال وسيلة وحيدة هي هدم المعرفة الموضوعية. لكن محدودية هذه القراءة تتمثّل في كونها لا تدرك سوى وجه السلب في فلسفة نيتشه، أي «التفلسف بواسطة المطرقة»، وتتجاهل الدلالة الإيجابية لهذه الأداة، ولمقولات

27. تعدد النص النيتشوي قراءة وتأويلا، لا يخلو من دلالة، إنه يبيّن المقاومة التي يبديها الفكر النيتشوي لكل تقنين أو تقعيد يسعى إلى ضبط ماهيته، وتثبيت هويته، واعتقال حيويته. إنه يبيّن المناعة والحصانة الذاتية التي يتمتع بها هذا الفكر، نظرا كما يقول دولوز لطبيعته الترحالية، ولكونه استطاع ابتكار أسلوب جديد في التفكير والكتابة، يجعله غير قابل للتقنين، لأن سننه مستعصية على التفكيك؛ ولذلك فهي تتحول إلى آلة حربية قادرة على اختراق آليات الضبط والمراقبة والمنع التي تمارسها سلطة الحقيقة على التفكير والكتابة، وذلك عن طريق التشويش على أجهزة الرقابة النظامية، والعمل على تمرير وتسريب عبر كتابة شذرية، مفاهيم ورموز واستعارات ملغّمة، وحدها القوى الجديدة هي القادرة على تفجيرها.

Gilles Deleuze. Pensée nomade .p.159 à p.174 . in *Nietzsche , aujourd'hui?* , 1..intensités , 10/18, 1973.

28. نعت هذه التأويلات بالكبرى لا يهدف إلى التقليل من أهمية التأويلات الأخرى للنص النيتشوي، بل هو إشارة فحسب إلى القراءات التي تطلّب إنجازها من أصحابها وقتا طويلا نسبيا، واحتل النص النيتشوي في اهتمامات أصحابها حيزا كبيرا ومكانة هامة.

29. قام بها في مؤلفين: الأول **مدخل إلى فلسفة نيتشه**، والثاني **نيتشه والمسيحية**.

فلسفة نيتشه التوكيدية، التي تقول نعم للوجود والحياة. يضاف إلى ذلك أن ياسبيرز يؤوّل نيتشه تأويلا يجعل من فلسفته نوعا من الاستعادة الصوفية المطهّرة للمسيحية. فنيتشه يؤكد، حسب ياسبيرز، على أن هناك ميلا ونزوعا لدى الفرد نحو التعالي والمفارقة [30]، بالرغم من أن هذا يناقض مفهوم نيتشه للإنسان الأرقى حين يقول على لسان زرادشت: «أتوسّل إليكم يا إخوتي أن تبقوا أوفياء للأرض، وألا تصدّقوا من يحدّثونكم عن آمال تتجاوزها! إنهم يدسّون لكم السم، علموا بذلك أو لم يعلموا» [31]. ولهذا يمكن أن ننعت هذه القراءة، بالتأويل الوجودي المسيحي لفلسفة نيتشه، لأنها أرادت أن تجعل من فكر نيتشه شهادة على مصداقية فلسفة ياسبيرز الوجودية. لهذا فهي قراءة تنتهي إلى إلغاء النص النيتشوي، لأنها تدّعي قول ما لم يحسن نيتشه قوله، وفي هذه الحالة تغني القراءة عن النص الأصلي وتصبح أولى منه.

القراءة الهامة الثانية هي القراءة التي قام بها هيدغر في مؤلفين: الأول هو: **نيتشه** وهو في جزأين، والثاني هو: **الطرق الموصدة** [32]. وحسب هذه القراءة، فإن فلسفة نيتشه بالرغم من نقدها للميتافيزيقا وقلبها للأفلاطونية، تنتمي إلى الميتافيزيقا، وتندرج ضمن إشكالية التقليد الميتافيزيقي، ألا وهي إشكالية «نسيان الوجود». وهي الإشكالية المحددة لماهية الميتافيزيقا عند هيدغر. فمن خلال الأولوية والصدارة التي منحها نيتشه لمفهوم القيمة، ومن خلال الانمحاء الكلي لمفهوم الوجود من فلسفته، ومن خلال مفهوم إرادة القوة الذي يجسد عودة إلى مفهوم الذات ومركزيتها وسلطتها، ومن خلال تمجيده للإنسان الأرقى، وأخيرا من خلال اللامفكر فيه الميتافيزيقي المتحكم في كامل فلسفته، تعتبر فلسفة نيتشه في نظر هيدغر تتويجا للمسيرة الميتافيزيقية وخاتمة لها. إنها تمثّل اكتمال الميتافيزيقا وأوجها ونهايتها في الوقت ذاته. وبالرغم من طرافة القراءة الهيدغرية وعمقها وشموليتها لكل المتن النيتشوي إلا أنها - وهذا ما سنقف عليه بشكل مفصّل ودقيق في الفصل الثاني من هذا العمل - ظلت، في قراءتها للمحاولة النيتشوية، قراءة أحادية البعد واختزالية، ذلك، كما سنرى، بشهادة كثير من المفكرين والباحثين المعاصرين، بمن فيهم مريدو هيدغر كهنري بيرو، وجياني فاتيمو، وكارل لوفيتش. إن عيب هذه القراءة يتمثّل في اختزالها النص النيتشوي إلى الإشكالية الهيدغرية المتمثلة في مقولة «نسيان الوجود»، بينما هي تنسى أن نيتشه أول فيلسوف ينتقد خطاب الميتافيزيقا، بما هو خطاب يحجب الوجود ويتناساه. يقول نيتشه: «عندما ندرس التاريخ فإننا، على عكس الميتافيزيقيين، نسعد لا لما نكشفه من نفس خالدة ترقد فينا، وإنما لما نحمله من أنفس فانية بين جنبينا» [33]. واضح إذن

30. Jaspers (K), *Nietzsche , introduction à sa philosophie*, Gallimard, 1950, p.5.

31. Nietzsche , *Ainsi parlait Zarathoustra*, t1 , aph. 3, op.cit. p.59.

32. Heidegger (M), *Nietzsche*, I et II, trad. Klossowski, Gallimard, 1971. Heidegger (M) *Chemins qui ne mènent nulle part*, trad de l'allemand par Wolf Gang Brokonejer, nouvelle édition, Gallimard, 1962.

33. أورده عبد السلام بنعبد العالي، في مستهل مقاله عن: الخطيبي والفلسفة: حول استراتيجية النقد المزدوج، الفكر الفلسفي في المغرب، دار الطليعة، 1983 ص32 .

أن ما تسعى إليه الجنيالوجيا هو استذكار لتاريخ الوجود، من حيث هو تاريخ منسي، أو من حيث هو نسيان للاختلاف، وذلك عبر الرجوع إلى الوراء لاسترجاع الاختفاء الذي كان وراء كل انكشاف، ولاسترجاع الغياب الذي كان خلف كل حضور.

القراءة الثالثة، عبارة عن قراءات متعددة لفلسفة نيتشه، وتأويلات لها من زوايا مختلفة، إلا أنني حاولت في هذا العمل أن أدرجها قصدا في إطار تصور تركيبي موحّد، اعتقادا منّي أنها تنتمي كلها إلى نفس الإشكالية الفلسفية، وهي إشكالية نقد الميتافيزيقا وتجاوزها، التي لا يتردد البعض [34] في اعتبارها تفتتح طورا جديدا في الفلسفة، يطلق عليه طور «ما بعد الحداثة الفلسفية». بالإضافة إلى ذلك فهي تستلهم بشكل أو بآخر نفس المنطق في قراءتها لنصوص الفلسفة، وهو منطق الاختلاف. كما أنها كلها تنطلق من أرضية فلسفية مشتركة، هي الأرضية التي افتتحها السؤال الجنيالوجي. ولقد اتخذتُ من التأويل الدولوزي لنيتشه، الذي يمكن أن نعتبره نموذجا تمثيليا لهذه القراءات، منطلقا في قراءتي للنص الجنيالوجي، دون أن يمنعني ذلك من الانفتاح على القراءات الأخرى المعاصرة، وأخص بالذكر قراءة بلانشو، وفوكو، وميشيل ري، ودريدا، وإريك بلونديل، وفاتيمو، وكلوسوفسكي وكوفمان.

ترى هذه القراءة (أو القراءات) أن النص النيتشوي يمثّل فجر ما بعد الحداثة في الفلسفة، وذلك بمعان متعددة: بما حققه من زحزحة جذرية لمطرح السؤال في الفلسفة، حيث نقله من مستواه الماهوي الميتافيزيقي إلى المستوى الجنيالوجي التفكيكي؛ أو بتقويضه للنموذج القضوي البرهاني ولمنطق الهوية والتطابق الذي يقتضيه؛ أو باستحداثه لآليات ومبادئ جديدة في قراءة الخطاب الميتافيزيقي وتأويل نصوص الثقافة الحديثة؛ أو ببلورة تصور جديد للفلسفة والتفلسف تفكيرا وكتابة، وبإرساء منحى جديد لمسألة الحقيقة في الفلسفة. تؤكد هذه القراءات على أن فلسفة نيتشه، بمساءلتها الجذرية للحداثة الغربية في مختلف مظاهرها الثقافية، وخاصة من خلال نقدها الجنيالوجي لرواد الفلسفة الحديثة، كديكارت وكانط وهيجل، أرست مبادئ وأسسا جديدة للممارسة الفلسفية المعاصرة. هذه المبادئ والأسس هي التي ستحاول هذه الدراسة أن تبلورها في إطار تصور تركيبي، آخذة بعين الاعتبار الاختلافات والفوارق الموجودة بين المنظورات، وهي التي يمكن أن تلقي بظلالها على القراءة التي يروم عملُنا أن يخضع لها نصوص نيتشه بصفة عامة والنص الجنيالوجي بصفة خاصة.

إن الأطروحة التي تسعى القراءة أن تبحث لها عن تسويغ، في فلسفة نيتشه، تتمثل في الدفاع عن الموقف النقيض للقراءة الهيدغيرية، وهو الذي بموجبه تعتبر فلسفة نيتشه تجاوزا للميتافيزيقا، ليس فحسب من حيث هي أنطولوجيا نسيان الوجود، كما يقرأ هيدغير الميتافيزيقا، وإنما من حيث هي أخلاق، ولغة، ومنطق، وأسلوب في التأويل والتقويم، ونقش على الجسد، وباختصار من حيث هي سيميولوجيا، وتيبولوجيا، وفيزيولوجيا. بيد أن ما يميز النقد الجنيالوجي، الذي يروم تجاوز الميتافيزيقا، هو أنه نقد يتم من داخل الميتافيزيقا وليس من خارجها. وربما هنا تكمن أصالته وجدّته. فهو يفكك، من داخل خطاب

34 . Lyotard (G.F), *La condition post moderne*, Minuit, 1979, p.7.

الميتافيزيقا ذاته، إجراءات تشكّل الخطاب عن غياب الدال وحجب الجسد، حيث تتم مواجهة شفافية المدلول بكثافة الدال، وذات الخطاب الواعية والعاقلة بالجسد ونشاطه اللاشعوري. وهذا ما جعلنا نقرأ النص النيتشوي كجنيالوجيا للنص الفلسفي، والميتافيزيقي خاصة، وذلك لأنه، حسب ميشيل ري، يشغّل كتابة تمارس عملية إذابة وتذويب لمواد النص الفلسفي ولمفاهيمه، وتعيد إدماجها في شبكات أخرى من الملفوظات[35]. إنه عبارة عن عمل تناص فلسفي. لكن أطروحة البحث لا تقف عند مستوى إظهار عمل النقد التفكيكي والتقويض الداخلي للميتافيزيقا فقط، بل تريد أن تبرز، فيما وراء هذه اللحظة السلبية للنقد، لحظة التفلسف بضربات المطرقة؛ لحظة الفرح الديونيزي والانتشاء المدوّخ لفعل الخلق والابتكار، الذي يعقب الهدم التراجيدي، ويستبق زمانه باتجاه الآتي، ولا تسعفه لغة الموروث الفلسفي. لهذا يسعى إلى أن ينكتب قصيدة، وفي نص بلوري [36] يكاد يكون هو الجسد، بالرغم من أن هذا الجسد لا يخضر ولا يقال إلا عبر استعارات الكلام وبياضاته وصمته.

إن التفكير الفلسفي الذي يفتتحه السؤال الجنيالوجي، يريد أن يكون استذكارا anamnèse لتاريخ الفلسفة وليس استرجاعا لها؛ إنه يسعى إلى إقامة تاريخ جديد للفلسفة على هامش التاريخ الذي نسجته الميتافيزيقا عن نفسها، وذلك بهدف تصعيد ثالوث العدمية الذي هو الحقد le ressentiment، والوعي الشقي la concience malheureuse، والمثل الأعلى الزهدي l'idéal ascétique [37]، وهي تشكّل تباعا اللحظات الأساسية لتاريخ الغرب، أو بالأحرى لتاريخ انحطاطه. فلا يتعلق الأمر، كما يقول نيتشه، ببعث نفس خالدة، وإنما بإبراز أنفس فانية. لا يتعلق الأمر بالتأريخ لانتصارات العقل ومسيرته الظافرة نحو الحرية والعدالة، وإنما بإماطة اللثام عن الظلال المعتمة التي يسدلها على انكساراته وهزائمه، وكشف ولاءاته وتواطؤاته، وفضح ادعاءاته ومزاعمه. ولهذا تسعى الجنيالوجيا، عبر الصعود إلى البداية الأولى للفلسفة، وإلى النسيان الذي يوجد في أصل نشأتها ويجعل منها مجرد «سوء فهم للجسد» أن تعيد على نحو مفصل العلاقة بين العقل والجسد، بين المفهوم والإحساس، بين المدلول والدال، لتمكين التفكير من أن يحيا من جديد خارج الثنائيات الميتافيزيقية،

35. Jean.Michel Rey, la généalogie Nietzschéenne. in *La philosophie de Kant à Husserl*, t3. sous la direction de François Chatel , Marabout Université, 1979, p.228 .

36. نستلهم هذا المفهوم من مؤلف عبد الكبير الخطيبي **الإسم العربي الجريح**، ص17، ترجمة محمد بنيس، منشورات عكاظ، 2000، وقد أورده كعنوان لمقدمة كتابه ذاك. وحسب ما فهمت منه، فإن النص البلوري، يرمز لنوع من الكتابة موجّهة ضد الكتاب، وتسعى لتحرير ذاتها من سطوته وانغلاقه، وذلك عن طريق تعديد وتكثير أنظمتها الدلائلية، مما يجعلها كتابة مرحة، قادرة على التقاط الجسد في متعه المنفلتة. إن العمل النقدي التفكيكي الذي يمارسه الخطيبي في نصه **الإسم العربي الجريح**، وربما حتى في أعماله الأخرى، يبدو لي بمثابة تطبيق خلاق للنيتشوية خارج أرضيتها الثقافية. وهذا مثال آخر على الأهمية التي يمكن أن يكتسيها الفكر النيتشوي داخل الثقافة العربية المعاصرة، تساؤلا، ونقدا، وتأويلا، وكتابة.

37. تشكّل هذه المقولات الثلاث الموضوعات الأساسية التي يحللّها نيتشه تباعا في مقالاته الثلاث التي يتكون منها مؤلفه، **جينيالوجيا الأخلاق**. ويطلق عليها نيتشه الروح الإنكارية، وهي تمثّل في نظره العنصر الجنيالوجي للثقافة الغربية الحديثة. وحسب دولوز، فإن ما يستهدفه المشروع الجنيالوجي، هو إحداث قلب جذري في مبدأ الثقافة هذا، لتغيير نمط التفكير الغربي.

وفيما وراء أسيجة النحو أو المنطق، والحقيقة أو اليقين، والعقيدة أو الاعتقاد، وداخل جغرافية جديدة فضاؤها ليس سماء المثل الأفلاطونية، ولا كهف الفلسفة ما قبل - السقراطية، وإنما هو السطح العميق في سطحيته، حيث يحدث الحدث، وتتدفق الحياة.

هذه، باختصار شديد، بعض الأفكار والتصورات المركّزة عن الموضوع الذي يسعى هذا العمل المتواضع أن يطرحه للنقاش والمساءلة والتفكير، وهو في مجمله يتعلق بأهمية النص النيتشوي وجدّته؛ ليس فحسب بالنسبة لتاريخ الفلسفة والفكر المعاصر، وإنما أيضاً من أجل فهم ما يعتمل في الواقع وفي دواخل الإنسان المعاصر. غير أن إدراك تلك الأهمية وإبراز ما تنطوي عليه من جدّة فلسفية، يصطدم بطبيعة النص الجنيالوجي، الذي هو نص كثيف، متشظ، متناقض، مليء بالفجوات والفراغات، وبالاستعارات والألغاز. من هنا الصعوبات الجمّة التي تعترض الدارس، خاصة ذلك الذي لا يزال في بداية الطريق، ولم يتمرّس بعد على تفكيك شفرات الكتابة الجديدة، التي تتميز، على غرار النص النيتشوي، بتداخلها الدلائلي intersémiotique. وهذا ما يجعل القراءة نوعا من مغامرة قد تصل إلى تحقيق بعض أهدافها وقد تتيه عنها. وقد اختار هذا البحث أن يسلك طريق المغامرة في قراءته للنص الجنيالوجي، بالرغم من أنه طريق ملتو، شاق وملغوم، وبالرغم من أنّ سالك هذا الطريق غريب، تنقصه العدّة اللازمة لذلك.

القسم الأول

الفلسفة
من الميتَافيزيقا والأخْلَاق إلى الجنيَالُوجْيا

الفصل الاول

الفلسفةُ من منْطق العَقل والهُوية إلى منْطق الجسَد والاخْتلاف

«فخلف ما يبدو لنا كمنطق طبيعي للعقل الإنساني، الذي تتأسس عليه الخطابات الفلسفية، توجد دائما تقويمات، وهي مستمدَّة من متطلبات فيزيولوجية ضرورية من أجل الحفاظ على نوع محدد من الحياة» فـ.نيتشه

«إننا نميل أساساً إلى أن نؤكد أن أكثر الأحكام بطلانا هي أكثرها ضرورة لنا، وأن الإنسان ما كان يمكنه أن يعيش بدون أن يدع الأوهام المنطقية تسود، وبدون أن يقيس الواقع بمقياس ذلك العالم الخيالي البحت، عالم المطلق، المماثل لذاته، وبدون تزييف كامل للعالم عن طريق العدد ـ إننا نؤكد أن الانصراف عن الأحكام الباطلة معناه الانصراف عن الحياة وإنكارها» ف.نيتشه.

1. الإطار العام للنقد الجنيالوجي

يمكن قراءة المشروع النيتشوي في الفلسفة باعتباره محاولة لاجتثات الميتافيزيقا من الفلسفة، علما أن الميتافيزيقا، في الاستعمال النيتشوي، هي العنوان الكبير للانحطاط la décadence أو الروح الانتقامية، بما هو علة المرض الحديث للغرب الذي يسمى بالعدمية le nihilisme [1]. وحضور الميتافيزيقا داخل الفلسفة وعبر تاريخها يتخذ عدة أشكال وأوجه، يحصرها نيتشه في المظاهر الأساسية التالية: فهي كأسلوب في التفكير تتخذ شكل منطق للهوية والتطابق، أو شكل علم نحْو له سلطة غير مشروطة[3]؛ وكأسلوب في القراءة والتأويل، تتخذ شكل التفسير المقدّس للنصوص exégése، أو التأويل الوحيد الممكن للعالم؛ وكأسلوب في الكتابة تكتب ضد الكتابة، وضد الجسد والدال.

يقرأ [2] نيتشه خطاب الميتافيزيقا، بما هو خطاب يتأسس على وحدة العقل والمعنى والحقيقة، التي هي في حقيقتها وحدة وهمية مفترضة، وبما هو خطاب يتغذى من إنكار لأصوله، ونسيان لشروط انبثاقه، وحجب لآليات اشتغاله، حيث يشتغل كنسق من المعتقدات، وفي مقدمتها الاعتقاد في المبادئ الصورية للمنطق، وكذا الاعتقاد في اللغة، وفي النحو الذي يمنحه سلطة سحرية لا يمتلكها. ولهذا تعمل تلك القراءة على كشف القناع démistification عن المنطق ـ منطق الحالات المتطابقة أو المنطق النحوي كما يحلو لنيتشه تسميته ـ الذي يشكّل دعامة أساسية لذلك الخطاب، وذلك عبر الحفر في طبقاته المختلفة ـ حيث يكتشف التفكيك [4] ثلاث طبقات: المعرفة (الحق)، والأخلاق (الخير)، و الدّين (اللاهوت) ـ ومحاولة التسرب، عبر شقوقه وفجواته، لكشف طبيعة لعبة القوى المتنافرة التي يشكّل المشهد الفلسفي la scène philosophique [5] مسرحا لها، فتحاول السيطرة على معانيه وتملّك دلالته.

1. للاطلاع على دلالات العدمية في فلسفة نيتشه يمكن الرجوع إلى الفصل الثاني من هذا البحث، إلى الفقرة التي تحمل عنوان: العدمية وضرورة القراءة القيمية.

2. Jean - Michel Rey, la généalogie Nietzschéenne, in *La philosophie de Kant à Husserl*, sous la direction de François Chatelet, tome 3, collection Marabout Université, 1979, p.225.

3. أحد الابتكارات العظيمة لنيتشه في الحقل الفلسفي، يتمثل - بشهادة الكثير من الفلاسفة والمفكرين أمثال كلوسفسكي وبلونشو وفوكو ودولوز وميشيل ري ودريدا في بلورته لمفهوم القراءة كآليات وإجراءات لتفكيك النصوص وتأويلها، في وقت لم تكن فيه بعد علوم تحليل الخطاب قد ظهرت إلى الوجود. ويمكن تلخيص مسعى القراءة الجنيالوجية في ثلاث لحظات أساسية:

أ. البحث من خلال فجوات النص الميتافيزيقي وبياضاته عن العناصر الدالة أو أنوية المعنى التي هي بمثابة مدلولات أصلية، لها كوظيفة إضفاء الشرعية على النص الميتافيزيقي.

ب. إنتاج المنطق أو النحو الذي يعطي الشكل والمعنى لهذه العناصر ويجعلها قطعا للدلالة.

ج. تفكيك النص في مجموعه، بتبيان وظيفة الفجوات بما هي محددات للدلالة، وتسجيل لعبة الزحزحات وتغيرات المشهد التي خضعت له اللحظات المترسبة. op.cit.p.245 et p.246

4. إن كان التفكيك كمفهوم وكمنهج يرتبط باسم دريدا ومدرسته، إلا أننا نعتقد بأن أصول التفكيكية ترجع إلى فلسفة نيتشه وقد مارس نيتشه التفكيك بالمعنى الذي يورده عبد السلام بنعبد العالي في كتابه أسس الفكر الفلسفي المعاصر، ص 76: «التفكيك هو الإقامة في البنية غير المتجانسة للنص، والعثور على توترات أو تناقضات داخلية يقرأ النص من خلالها نفسه ويفكك ذاته، ففي النص توجد قوى متنافرة تأتي لتقويضه، ويكون على استراتيجية التفكيك أن تعمل على إبرازها».

5. يمكن الرجوع بصدد هذا المفهوم إلى:

F. Cossuta, *Eléments pour la lecture des textes philosophiques*, Bordas, Paris, 1989, p.11.

تبين القراءة الجنيالوجية أن منطق الميتافيزيقا هذا منطق متمركز حول مفهوم الذات ومشتقاته من المفاهيم، كالعقل والجوهر والماهية والحقيقة والتمثل والعلية والغائية والأصل، وأنه موجه أساساً ضد الاختلاف والتعدد والصيرورة والمفرد والحدث والرغبة، أي ضد الحياة والوجود؛ كما تفضح هذه القراءة السلطة الشمولية التي يتمتع بها. وقد غدا هذا المنطق، بمجرد ما ظهر مع اليونان، آلة لجميع العلوم في بحثها عن الحقيقة، حيث تحوّل إلى نموذج كامل للتفكير ومعيار نهائي للحقيقة. بل امتدت سطوته وهيمنته لتشمل العقل الحديث. فحتى التجديد الذي أحدثه باكون في المنطق، والمسمى **بالأورغانون الجديد**، لا يعدّ تجديداً للمنطق بقدر ما هو منطق أرسطو بشكل مقلوب، على ما يذهب إلى ذلك روبير بلانشي [6]. بل إن سطوة هذا المنطق جعلت فيلسوفا كبيرا مثل كانط يقول بنوع من المبالغة: «إن علم المنطق لم يتقدم خطوة واحدة بعد أرسطو، لأنه ولد معه بصورة محكمة ومكتملة» [7]

تاريخ علم المنطق، كما قرأه نيتشه، تاريخ أزمة المنطق. ولاشك أن مصدر هذه الأزمة هو الطابع النسقي المحكم للاستدلالات التي يسعى إلى بنائها، والتطابق الذي يقيمه بين مبادئه وخصائص الواقع. فمنطق «التحليلات» البرهانية لدى أرسطو ينبني، في نهاية التحليل، على الحدس، مما يعني أننا نبرهن على أشياء بأشياء أخرى لا يمكن البرهنة عليها. يقول أرسطو: «الحدس العقلي هو مبدأ العلم ومبدأ للمبدأ نفسه. والعلم بأجمعه هو بالنسبة لمجموع الأشياء كالحدس بالنسبة للمبدأ» [8]. وهذا هو إشكال المنطق الصوري المتمثل في انتفاء الدليل القاطع، مادام الاستدلال يؤول بالبرهان إلى الحدس. هذا بالإضافة إلى أن منطق أرسطو تبسيطي وأحادي الجانب. فهو منطق الحدود وليس منطق العلاقات، أي منطق المطابقة مع الواقع ومع الماهية؛ لأنه يحدد باللجوء إلى الجنس والنوع والفصل، وهو تحديد بالمقوّمات. ولهذا فهو، كما يرى ميشيل مايير، يقتصر على التحديدات المعجمية، وهي تحديدات لا تعتبر سياق الخطاب والدلالة الحدثية مما يؤدي إلى تجميد المفردة وقتل حيويتها [9].

يبدو تاريخ المنطق، بالنسبة لنيتشه ومن حذا حذوه، بمثابة سلسلة من الخيبات كما يلخصه واحد من مؤرخيه هو روبير بلونشي. وهذا ما جعل البعض يتحدث عن أكثر من منطق، مما عدّه بعض المناطقة «فضيحة» المنطق [10]. إنه مأزق منطق الهوية وعدم التناقض، مأزق مفاهيم البداهة التي يتأسس عليها هذا المنطق كالهوية والمطابقة والحمل والصدق والتماسك والإحكام. وهي مفاهيم تنطوي في نظر نيتشه على كثير من الوهم والخداع والضعف والهشاشة. وهذا ما سيتم تبيانه لاحقا، بعد استكمال مساعي النقد النيتشوي للميتافيزيقا أو للنموذج القضوي، بما هو خطاب يقوم على وحدة مزعومة

6 . روبير بلانشي، **المنطق وتاريخه / من أرسطو حتى راسل**، ترجمة د.خليل أحمد خليل، ص236 المؤسسة الجامعية للنشر، لبنان.

7 . علي حرب، **الماهية والعلاقة / نحو منطق تحويلي**، المركز الثقافي العربي، 1998. ص13

8 . محمد عابد الجابري، **نقد العقل العربي**، 2 / بنية العقل العربي، المركز الثقافي العربي، ط1، 1986. ص406

9. Meyer (M), *La communication, Hermès 1*, collection critique, Minuit, p.20.

10. روبير بلانشي، **تاريخ المنطق**، ص484 و485.

يؤسسها على مركزية الذات. تسعى القراءة هنا إلى تفكيك مفهوم الذات والذاتية، كما تبلور داخل فلسفة الكوجيطو بما هي تمثيل مكثف للاقتصاد الميتافيزيقي، وذلك من خلال الصعود الجنيالوجي إلى أصوله قصد توضيح الشروط الصورية لإنتاج تلك المفاهيم وتعرية نمط الاقتصاد المتحكم في إنتاجها، بما هو يمثّل «الاقتصاد الكلاسيكي للتعريف» داخل الفلسفة الذي يستمد أسسه من النموذج القضوي والبرهاني[11]. تسعى القراءة في هذا المستوى إلى إنتاج المنطق أو النحو الذي يعطي للمدلولات الأصلية للخطاب الميتافيزيقي. وهي مدلولات تضطلع بوظيفة إضفاء الشرعية والمصداقية على الخطاب procès de légitimation et de validation، شكلها ومعناها، لتحدد من أي فجوات أو بياضات أصبحت تلك العناصر بمثابة أنوية للدلالة الأصلية، مما يعني أن المسعى الجنيالوجي يروم إزالة القناع عن نسق المعتقدات أو الافتراضات المضمرة التي كانت بمثابة دعم وارتكاز للنص الميتافيزيقي لإنتاج مفاهيم تشتغل كحقيقة، أو كمعيار، أو كمبدأ[12].

ومنطق الهوية هذا بإجراءاته وآلياته المختلفة - كإجراء إقامة تطابق بين المعنى والقيمة، أو إجراء كبت الجسد، أو إجراء حجب الدال وإقصاء البعد البلاغي للخطاب الفلسفي - له، كوظيفة أساسية، الحفاظ من جهة، على امتياز الذات ومركزيتها داخل الخطاب، وذلك بجعلها متعالية على أي نقد، ومتعذرة على أي منظور أو تأويل؛ والحفاظ من جهة أخرى على تمكين تلك الذات من السيطرة بشكل مطلق على شبكة الدوال، وتمكين إرادة قولها من تقنين كلّية الخطاب الفلسفي[13].

تعمل الجنيالوجيا إذن على تفكيك النموذج القضوي الملهم للفلسفة الميتافيزيقية، الذي، وإن عثر على صيغته المنظمة والكاملة في المنطق الأرسطي، يمتد بجذوره، في نظر نيتشه، إلى سقراط ومن بعده أفلاطون. إن اللحظة السقراطية - على النقيض من الصورة الكارزمية والمتلألئة التي يكاد يكون مؤرخو الفكر الفلسفي قد نسجوها عنها بإجماع - تمثّل في منظور نيتشه أوّل انحطاط في الفلسفة[14]. إذ مع سقراط ستعمى بصيرة الإنسان، حيث سيحرم من رؤية ما يجب رؤيته. سيتم تحريف العضو عن وظائفه الأساسية. لقد تحولت عين الإنسان القناص إلى عين مجردة متأمّلة، مقطوعة الصلة بالخارج، موجّهة

11. يطلق الفيلسوف البرتغالي كاريلو على هذا النموذج اسم مذهب القضية، ويعرّفه على النحو التالي:

«(يفترض) أنه يوجد بالضرورة داخل لغة مبنية بدقة، ومستعملة بشكل جيد. تطابق دقيق بين القضايا والجمل التي تشير إليها، بحيث كل جملة تعبّر عن قضية، وكل قضية تتحدد كوحدة تفكير تحتمل الصدق أو الكذب».

Carrilho (M.M), *Rhétoriques de la modernité*, Puf ,1992, p.33.

ويمكن الرجوع بصدد مفهوم النموذج القضوي الملهم لتاريخ الفلسفة إلى كتاب ميشيل ماير:

Hatique La problématologie p.14 et15. Mardaga, 1986. et Perelman (Ch). *L'empire rhétorique*, ch.1, p.15 à 22, Vrin. 1977. et *Rhétorique et philosophie*, ch.1 p.1 à 43. Puf.1952. (en collaboration avec Tyteca)

12. Michel - Rey, *La généalogie Nietzschéenne*, p.245 et 246.

13. تفكيك الذات المتعالية هاته من قبل نيتشه، سيتم عن طريق إظهار أنها تم بناؤها وفقا لنموذج منظوري ارتكاسي، أي تبعا لجسد مجزأ يجد نموذجه المفضّل في العين، بينما الجنيالوجيا تعتبر ذاتها تستلهم نموذجا آخر يجد تمثيله الأساسي في الأنف والأذن. يمكن الرجوع بصدد هذه المقارنة إلى العنصر الثاني من الفصل الثالث وكذا الفصل الرابع من هذا الكتاب.

14. Nietzsche (F), *Le Crépuscule des idoles*, le problème de Socrate, aph.1 et 2 , p.19 et 20. introduction d'Henri Albert, Denoël / Gonthier, 1989.

بكاملها نحو الداخل، مبعدة من مجال الحدث إلى مجال الفكر. هذا العَمَى la cécité يوحي بالفعل بضمور atrophie معمّم لجميع الحواس، وبضعف ممنهج لكل عضو حسّي. إنها تعبّر عن رفض للجسد بحكم انغماسه في مادية الأشياء وخضوعه لهيمنة وسطوة الغريزة [15]، وهي العدو اللدود للميتافيزيقا والميتافيزيقيين، الذين يبتكرون «العقل» (أو الروح) كبديل عنها. وهذا العقل المكفوف هو الذي يتوجه نحو الوعي، ويؤدي إلى اكتشاف الماهيات والجواهر؛ إنه العصى الذي يقود بعد أن أصبح الإنسان أعمى. فهو يكظم الغرائز ويخفيها، ويثمّن المعادلة السقراطية الحزينة: العقل = الفضيلة = السعادة، وهي المعادلة التي سيقدمها سقراط كدواء لمرض أثينا [16]. إنه عصى من أجل تقويم الاعوجاج [17]، هذا أولا. وثانيا، صارت الحقيقة منذ سقراط مؤسسة ومشكلة وسابقة على الكائن والمعرفة. إنها تذكر؛ لكنها كالمرأة لا تسلس القياد لإلحاح الفلاسفة إلا نادرا، ولا تمنح ذاتها إلا لرؤية منطقية نسقية. وبهذه الكيفية ثبّت سقراط أسّ كل نسق معرفي: أي الذهاب إلى الماهية ثم بعد ذلك يتم تكرار نفس الماهية عن طريق تقعيد أو توسيع الخطاب الأوّلي. ومن أفلاطون حتى هيجل نجد نفس السلسلة الدغمائية مستمرة، وأفولا للعقل الخلاق المبدع. وهذه هي عملية البتر والإعاقة، مع نشأة العقيدة وتكراراتها، أو الصنم وعودته المتكررة [18]. وثالثا، فمع سقراط ستنتصر إرادة العدم على إرادة الحياة. فبابتكاره للمثال، للفكرة، عمل سقراط على ترسيخ قطب إرادة العدم، فهدّم بذلك الزوج الذي تتغذى منه إرادة القوة (الهدم والبناء)، لأن تقديس النزعة الهابطة والسافلة يؤدي مباشرة بالحياة إلى فقدان المعنى والقيمة، وبالإنسان إلى الهروب من الواقع ومواجهته بالحلم أو الوهم، أي بالسلبية والانهزامية؛ وليس المثال سوى شكل من الحلم ومن التعب والوهن[19]. وأخيراً وليس آخرا، إذا كان العالم مجرد ظاهر، وإذا كانت الحياة لا تساوي شيئا، وكان الإنسان وحشاً، إذا كان عالم الماوراء مرغوبا فيه لأنه بمنأى عن الصراع والتناقض والألم والصيرورة، فلن يبقى سوى موقف واحد ممكن، هو كراهية الإنسان لذاته ولحياته. وهذا هو أول وأكبر درس يلقّنه سقراط المربي لمعاصريه، وهو الذي سيشقّ طريقه إلينا عبر الأجيال. إنه الجذر العميق للعدمية. فسقراط - كما سيعترف نيتشه لاحقا بذلك، وقبل قليل من أن يغوص في ظلام الجنون الدامس - هو الأقرب إليه جدا، إلى درجة بات يتصارع ضده ومعه بدون توقف.

هذا بالنسبة لسقراط. لكن ما القول بالنسبة لأفلاطون الذي يعتبر نيتشه فلسفته بمثابة قلب لفلسفة؟ إنها تمثّل في نظر نيتشه المصدر المباشر للمنطق الأرسطي. لقد عمل التأويل الأفلاطوني

15. op.cit. aph.9, p.24.

16. يعتبر نيتشه أن الدواء الذي يقدمه سقراط للانحلال الإغريقي، الذي يجد صيغته في شعار (العقلانية بأي ثمن)، هو مجرد تعبير آخر عن الانحلال، لأن هذه العقلانية تعني أن تستبدل مريضا يكبت كل غرائزه ويسيطر عقله عليه كطاغية، بمريض تسيطر عليه غرائزه. وينتهي نيتشه إلى الإقرار إن الانحلال الحقيقي ليس(فوضى الغرائز)، بل هو(طغيان العقل). يمكن الرجوع بصدد هذه المسألة إلى مقال:

Bernard Edelman,Grande politique contre humanisme, in *Le Monde*, vendredi 25 aout, 2000, p.9.

17. Dominique Grisoni, le philosophe artiste, in *Magazine littéraire*, N°141/1978. p.21.

18. Ibid.

19. Ibid.

للقضية على إحلال الفكرة محل الواقع، والمثال محل المحسوس، والعقل محل الجسد. وآية ذلك أن هذا التأويل يقوم عل توليد الوهم النحوي الذي يجعل ذات الفرد الملموسة توجد في تقابل مع محمولاتها، أي مع أفكارها ومبادئها، التي تغدو كلية ومفارقة بحكم عملية البتر أو الفصل الذي يحدثه ذلك التأويل القضوي بين الموضوع ومحمولاته، بين العالم وظواهره، بين الإنسان وأفكاره. ويرى نيتشه أن هذا البتر، الذي يقتضيه العقل المنطقي، يوجد في أساس العدمية، وهو جذر «الروح الإنكارية» التي تشمل مختلف مظاهر الثقافة الغربية الحديثة. إنه ناتج عن لعبة قوى ارتكاسية تسعى إلى تجريد الذات من سلطتها لصالح مُثُل عليا مفارقة أو أقانيم مقدسة. هكذا يؤدي التأويل الأفلاطوني للقضية إلى إحداث شرخ في وحدة الكينونة والكائن، وإلى تعميق الهوة بين الفكر والواقع، بين المعرفة والحياة، بين العقل والجسد، مما يؤدي إلى ظهور العدمية التي هي جذر المرض الحديث، ما دامت تلك الهوة، أو ذلك الابتعاد، يؤدي إلى ظهور فكرة القيمة، أي فكرة المثال الذي يجب بلوغه[20]. وليست المثل العليا، كما توضح ذلك القراءة الجنيالوجية، سوى أعراض وعلامات على انسحاق الذات الإنسانية.

إن أساس النقد، الذي يوجهه نيتشه لمنطق الهوية ولنموذجه القضوي، ينصب على كونه منطقا ثنائي القيم، حيث يقوم على ثنائية الحقيقة والخطأ، والخير والشر، والظاهر والباطن، كما ينتقده أيضاً بما هو يُخضع الخطاب لمنطق العقل الخالص، ولمبادئه المطلقة، ومفاهيمه الكلية المتعالية، كمبدأ الهوية، ومبدأ عدم التناقض، ومبدأ الثالث المرفوع، والعلية، والغائية، ومفاهيم الجوهر والماهية والذات. وينتقدهُ أيضاً بما هو خطاب العقل والحقيقة والقول الصادق، فيعمل على تفكيك مفهوم العقل ومشتقاته من المفاهيم كالجوهر والذات؛ ومفهوم الحقيقة والثنائيات التي يتغذى منها، كالماهية والعرض، والأعلى والأسفل، والواقع والوهم؛ كما يؤدي إلى تقويض مفهوم النموذج الأصلي وإثبات عالم السيمولاكر[21]. وبصفة عامة يتسم نقد نيتشه لهذا المنطق بطابع شمولي يعكس شمولية ذلك المنطق عند المعلِّم الأول؛ فهو لم يعد مجرد منهج علمي للفلسفة، بل غدا، مع أرسطو ومن بعده، عبارة عن نظام معرفي، أي عبارة عن رؤية فلسفية تضفي على العالم «من التماسك والانسجام ما يلبّي طموح العقل إلى إضفاء الوحدة والنظام على شتات الظواهر ويرضي نزوعه الملحّ والدائم إلى طلب اليقين»[22]. وهذا يعني أن المنطق القضوي والبرهاني ـ الذي ليس بمنطق كثيف ـ يتكون من ثلاث طبقات مترسبة: هي المعرفة (تصور العالم) والأخلاق (البحث عن الطمأنينة والنظام) واللاهوت (البحث عن اليقين كخلاص)؛ وهذا ما يجعله يتحول إلى الميتافيزيقا، التي ليست سوى الوجه الآخر للاهوت. يقول نيتشه: «إن الميتافيزيقا ترى أن أسمى الحقائق ينبغي أن يكون لها مصدر آخر خاص بها. ولا يمكنها أن تتولد عن هذا العالم السريع الزوال، هذا العالم الخادع، الوهمي، الفقير. كلا: إن الميتافيزيقا ترى أن منبع الحقيقة ومبدأها يكمنان في قلب الوجود، في ما لا يزول، في إله مستتر، في الشيء في ذاته؛ إن مثل هذا الكلام يشكل الحكم المسبق

20. Jean.Paul Resweber. *La philosophie des valeurs*. Que sais je? Puf. 1992. p.59.

21. أسس الفكر الفلسفي المعاصر، ص145، مرجع سابق.

22. محمد عابد الجابري، نقد العقل العربي، ج 2 . بنية العقل العربي، ص396، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، 1986.

الذي يضم أشكال الميتافيزيقا عبر العصور، وهو يكوّن الخلفية التي تكمن وراء مناهجها المنطقية»[23].

إن المنطق البرهاني، بما هو ميتافيزيقا، يضطلع أيضاً بوظيفة التبرير الأخلاقي للضعف والخنوع. يقول نيتشه: «(إن الميتافيزيقا)، تؤدي إلى خلق عالم آخر مستقل عن عالمنا الأرضي، وتضفي عليه أبهى صورة أخلاقية من حيث هو رمز للخير والحق والكمال، وهذا الطابع الأخلاقي الذي تضفيه الميتافيزيقا على الوجود، تهدف من ورائه - على غرار الدين - إلى سلخ الإنسان من عالمه الأرضي، وربطه بعالم آخر، وهي إذ تفعل ذلك بكيفية أدق وأكثر منطقية وإقناعا من الدّين، فلكي تجعل الإنسان عاجزا عن مقاومة إغراء الالتجاء إلى مثل ذلك العالم وإغراق يأسه وعجزه فيه»[24].

وإذا كان المنطق، الذي يستهدفه نيتشه بالنقد والتفكيك، ليس مجرد منهج أو نظرية في الاستدلال، بل هو أيضاً ميتافيزيقا (أنطولوجيا) وأخلاق وسيميولوجيا، وهي المظاهر التي سيتم تناولها بالتركيز في الفصول القادمة، فإن اهتمامنا في هذا الفصل ينصب أساساً على نقد هذا المنطق، بما هو لغة صورية تستلهم النموذج العلمي الصوري (الهندسي أساساً) وتشغّل جهازا مفاهيميا مجردا ومتعاليا يؤدي إلى إقصاء البعد البلاغي للخطاب الفلسفي، والطابع الاستعاري للغته، كلغة تنهل من اللغة الطبيعية وليس الاصطناعية. وبموازاة مع ذلك، سيتم نقده كطريقة في الاستدلال والبرهان، بتبيان مضمراته وألاعيبه، وإقصائه للبعد الحدثي للفكر واختزاله للظواهر. كما سيتوجه النقد إلى كشف القناع عن مزاعمه وادعاءاته، بما هو خطاب اللوغوس والمعقولية والعقل الخالص، وبما هو خطاب متمركز حول مفهوم الذات والوعي الذاتي والبداهة.

2. الأصل اللامنطقي للمنطق

يعتبر نيتشه أن أصل المعرفة والمنطق ليس هو إرادة المعرفة، أي ليس الرغبة في المعرفة الخالصة أو اليقين المجرد، وإنما هو مرتبط بعنصر لاعقلي ولامنطقي. إنه النفع الحيوي؛ أما الرغبة في المعرفة الخالصة، التي أصبحت الدافع الأساسي في البحث العلمي في الفترة الحديثة، فهي في نظر نيتشه رغبة متأخرة ناتجة عن التطور اللاحق، وليست بأي حال رغبة كامنة في العقل البشري، ذلك لأن الأصل هو البحث عما ينفع الحياة بأي ثمن. يقول نيتشه «كانوا يعتقدون أن معرفتهم هي في الوقت نفسه «مبدأ الحياة». على أنه كان يتعين عليهم، لكي يتسنى لهم أن يؤكدوا كل ذلك، أن «يخدعوا» أنفسهم في موقفهم الخاص - أعني أنه كان يتعين عليهم أن ينسبوا إلى أنفسهم اللاشخصية والثبات الذي لا يعرف تحوّلا، وأن يسيئوا فهم ماهية العارف، وينكروا أهمية الغرائز في المعرفة، وبالإجمال، أن يتصوروا العقل على أنه فاعلية كاملة الحرية، نابعة من ذاتها فحسب. ونسوا أنهم ما وصلوا إلى مبادئهم هذه إلا بمناقضة ما هو شائع، أو بدافع الرغبة في السكينة، أو الاستحواذ أو السيطرة»[25].

23. أورده عبد السلام بنعبد العالي في: أسس الفكر الفلسفي المعاصر، ص131، في الهامش.

24. أورده فؤاد زكريا في: نيتشه، ص69، منشورات الجامعة، ط3، 1985.

25. Nietzsche (F), *Le Gai savoir*, livre troisième, origine de la connaissance, aph.110, introduction et traduction de Klossowski, 10 / 18, Club Français du Livre, 1957.

تتسم المعرفة إذن بطابع براغماتي، بما في ذلك حتى تلك التي تعتبر «علمية» و«موضوعية»؛ ذلك لأن العالم، في المنظور النيتشوي، ليس سوى تمثلات، هي في أصلها عبارة عن أخطاء أكثر مما هي حقائق؛ فالعالم الذي تبنيه المعرفة ليس عالما موضوعيا، ولكنه عالم مشكّل تبعا لحاجات الإنسان الحيوية. والعلم بفضل مقولاته، وهي كما أثبت ذلك كانط قبل نيتشه مقولات ذاتية، لا يقدّم لنا معرفة بحقيقة الأشياء، ولكنه يمنحنا سلطة عليها، ويقوّي قدرتنا على إخضاع قوى الطبيعة لصالحنا [26]. فالمقولات، كما هو الشأن بالنسبة لكل مفاهيمنا، أدوات ووسائل في خدمة حاجة من الحاجات، لكنها ليست على أي حال حاجة معرفية خالصة، بل حاجة للتعرف على الأشياء وتوقعها بهدف تحويلها وفقا لرغباتنا [27]. وهكذا فمفهوم العدد، على سبيل المثال لا الحصر، ليس سوى وسيلة للسيطرة اخترعها الجنس البشري؛ أكيد أنه أداة فعالة كما يجلي ذلك تطبيق الرياضيات، ولكنه لا ينجح في ذلك إلا بقدر ما يكره الواقع والطبيعة على الخضوع لمعادلاته. ذلك لأن استعمال العدد كان يستند دائما إلى فكرة وجود أشياء متطابقة، بينما لا يوجد في الحقيقة على صعيد الحركة العامة للواقع لأي شيء متماثل أو متطابق، وأنه لاوجود «لأشياء في ذاتها»؛ بل وحتى مفهوم الوحدة l'unité، الذي هو مفهوم ضروري للحساب، لا يتمتع بأية مصداقية موضوعية، لأنه عبارة عن عملية إسقاط لوحدة الأنا في الخارج [28].

هكذا، فامتلاك العقل من قبل الإنسان أملته عليه الضرورة، لكنها ليست ضرورة منطقية، وإنما هي ضرورة حياتية؛ ولم يكن ليمتلكه لو كان بوسعه أن يحيا على نحو آخر. ومن جهة أخرى فإن النفع الحيوي، الذي هو مبدأ كل معرفة وكل قيمة، لا يكترث بالحقيقة، التي هي مساوية للخطأ من حيث القيمة المجردة. أما من زاوية الحياة، فأصل الحقيقة هو الخطأ أو الوهم، ما دامت الحقائق تدوم بقدر ما تنفع الحياة. يقول نيتشه: «إن بطلان الحكم ليس في رأينا أمرا يعترض به على الحكم، وهنا يصل وقع لغتنا الجديدة على الآذان إلى أقصى درجات الغرابة. وإنما المشكلة هي: إلى أي حد يكون الحكم عاملا على تقدم الحياة وحفظها، وعلى حفظ النوع... وإننا نميل أساساً إلى أن نؤكد أن أكثر الأحكام بطلانا هي أكثرها ضرورة لنا، وأن الإنسان ما كان يمكنه أن يعيش بدون أن يدع الأوهام المنطقية تسود، وبدون أن يقيس الواقع بمقياس ذلك العالم الخيالي البحت، عالم المطلق، المماثل لذاته، وبدون تزييف كامل للعالم عن طريق العدد. وإننا نؤكد أن الانصراف عن الأحكام الباطلة معناه الانصراف عن الحياة وإنكارها» [29]. فالأسطورة، بالرغم من كونها خطأ، هي خطأ نافع للحياة، حيث يضفي عليها صورة زاهية ملائمة للإنسان. وعلى أية حال فهي أفضل بكثير من تلك الصورة القاتمة التي تضفيها على العالم تلك الرغبة المتأخرة في المعرفة الخالصة، حيث يسير العالم بدون أهداف، خالياً من أي غاية إنسانية، وحيث يسود الاعتباط المحض. وهذا الأصل الحيوي، للمعرفة والمنطق، يسري أيضاً على كل مبادئهما، التي

26. Eric Dufour, Le processus de formation des concepts dans la philosophie de Nietzsche, p.64 et p.65, in revue *Philosophie*, n°.66, 1 juin , Minuit 2000.

27. ف.نيتشه، **إنسان مفرط في إنسانيته**، الجزء الأول، الشذرة 19، ص29، ترجمة محمد الناجي، إفريقيا الشرق، 1998.

28. *Le Gai savoir* , aph.109, et *Par-delà le bien et le mal*, aph.12, op.cit.

29. فؤاد زكريا، **نيتشه**، ص62.

اصطبغت في الفلسفة الميتافيزيقية بصبغة أزلية ثابتة. وعلى رأس هذه المبادئ نجد مبدأ الهوية ومشتقاته كالجوهر والذات وغيرها.

يؤكد هذا المبدأ، أي مبدأ الهوية، على أن الشيء يظل هوهو، مطابقا لذاته، ثابتا على حاله. وهذا هو الاعتقاد المستحيل في نظر نيتشه، إذ أن الهوية ليست إلا إضفاء لصفة التماثل على ما هو أصلا غير متماثل. كما يتعذر إيقاف تيار الصيرورة لحظة واحدة لنهتدي فيها إلى حالة من حالات الهوية. يعني هذا أن هذا المبدأ لا يرتكز على أي أساس في طبيعة الأشياء، وإنما هو وسيلة يصطنعها العقل للتحكم في الصيرورة. وهذا ما تفيده فكرة الجوهر. فعن طريقها يضفي العقل على الكون صفة الثبات، فيؤدي هذا إلى تجميد الصيرورة. ويرى نيتشه أن هذا الإقصاء للصيرورة - الذي يجد تجسيده الفلسفي في انتصار فلسفة بارمنيدس على فلسفة هيرقليطس - ينم عن شعور بالخوف من التناقض والصيرورة؛ ذلك لأن تصور الكون مشكلا من الجواهر والأشياء، يضفي عليه ثباتا يريح العقل والحوا س، ويسهّل مأمورية التعامل معه. أما لو تصورنا أن التغير الدائم هو الذي يسود، فإن الأشياء تفر من أمامنا منجرفة في تيار الصيرورة، فتتعذر على التثبيت والتحكم[30]. وهكذا فمقولة الجوهر ترتبط بدورها بنفس الأصل الذي يتحكم في طريقتنا في المعرفة، أي النفع الحيوي. فبدون المعرفة لم يكن في وسع الحياة الإنسانية أن تستمر وتواصل مجراها.

ليست المعرفة في الحقيقة سوى إسقاط لوهم الهوية أو التطابق الذي ننسبه للأنا، وهو إسقاط يجد ترجمته في الاعتقاد الواهم بوجود أشياء ثابتة ودائمة فيما وراء التغير والصيرورة، وأشياء حقيقية فيما وراء المظاهر؛ ولا يهم بعد ذلك أن يسمى الجوهر مادة، أو ذرة، أو روحا، فهو في جميع الأحوال عبارة عن خطأ ملائم للفعل، لفعل في حاجة إلى أن يعثر عن المثل في الآخر المغاير، وعن الثابت في المتحول، ولكنه لا يشبع حاجته تلك إلا عبر التزييف falsification[31].

وإذا كان انعكاس فكرة الجوهر على العالم يولِّد فكرة «الشيء في ذاته»، فإن لفكرة الجوهر انعكاسا آخر على الإنسان، إذ يولّد مفهوم الذات، حيث ينظر إليها أيضاً على أنها جوهر ثابت، له كيانه الخاص الماهوي الذي يوجد وراء مختلف مظاهره. فالذات بمثابة مصدر للمعاني والأفكار والمشاعر والإحساسات، وهي المركز الباطن في الشخصية وعلة لكل أفعالها[32]. وطبيعي أن ينتقد نيتشه مفهوم الذات هذا مثلما نقد مفهوم الجوهر والهوية. وفي هذه الحالة لن يجد نيتشه فيلسوفا أفضل من ديكارت، ما دام الكوجيطو الديكارتي يلخص بشكل مقتضب ومكثف الميتافيزيقا الغربية، ويقدّم لنا صورة مصغرة لخطاب الماهية الخالصة والمنطق الصوري أو النحوي[33]: فالكوجيطو يتحدث عن ذات هي أشبه بنقطة الهندسة. فهي بلا طول ولا عرض ولا عمق. إنها شيء ماهيتُه التفكير، أي له قدرة على تمثّل ذاته بمعزل عن الجسم وأعضائه، أو عن الحس وجوارحه، أو عن المخيلة وألاعيبها. وهذا ما جعل برهانه

30. نفس المرجع، ص70.

31. Reboul (o), *Nietzsche critique de Kant*, Puf. 1974. p.22.

32. ميشال فوكو، حفريات المعرفة، ص13، ترجمة سالم يفوت، المركز الثقافي العربي، ط1986، 1.

33. Jean -Michel Rey. *La généalogie Nietzschéenne*, op.cit. p.335.

مخروما، ونصه لا يخلو من الفراغات والفجوات التي يمكن النفاذ منها لقراءته قراءة نقدية. فالأنا، الذي يستدل ديكارت على وجوده، هو الذات الجوهرية الباطنة التي هي أصل يرتد إليه كل فكر وشعور، وهي المركز الذي تلتقي عنده كل مظاهر فاعلية النفس الإنسانية. ويتساءل نيتشه: هل هناك ما يبرر القول بوجود هذا الجوهر المركزي في النفس الإنسانية من وراء مختلف مظاهره المختلفة؟ إن المبرر الوحيد الذي يرتكز عليه ديكارت هو اليقين المباشر للكوجيطو. ولكن نيتشه يسخر من هذا الاعتقاد بوجود يقين مباشر لمثل هذه القضية الفلسفية، إذ أنها في واقع الأمر تنطوي على سلسلة من المعتقدات التي يستحيل البرهنة عليها: «ففيها اعتقاد بأنني «أنا» الذي يفكر، وبأنه لابد أن يوجد شيء يفكر، وبأن الفكر نشاط صادر عن كائن ينظر إليه على أنه علة وسبب، وبأن هناك «أنا»، وبأن معنى كلمة الفكر قبلي وثابت، وبأنني «أعرف» ما هو الفكر»[34]. من هنا يتضح مقدار تعقيد هذه القضية التي حسبها ديكارت يقينية بشكل بديهي، بينما هي في الواقع تتضمن معظم المشاكل الميتافيزيقية وتتركها دون حل؛ فعلى سبيل المثال: ما هو مصدر كلمة التفكير؟ وعلى أي أساس أتحدث عن «أنا» ؟ وعن «أنا» ينظر إليه كعلة للتفكير؟ ولم أومن بالعلة والمعلول؟ لاشك أن كل ما يمكن أن يستخلص من قضية ديكارت هذه، هو «ثمة تفكير، إذن فثمة مفكر». ولكن حتى لو أخذت العبارة بهذا المعنى، الذي ينطوي على تناقض أقل، فإنها مع ذلك تنطوي على اعتراف بفكرة الجوهر، الذي يمنحها صفة الصدق الأوّلي. ويسارع نيتشه إلى نقد هذا الاعتراف، بقوله: «أما الاعتقاد بأنه عندما يفكر في شيء فلا بد من وجود شيء هو الذي يفكر، فإنه ليس إلا تعبيرا عن الاستعمال النحوي الذي اعتدنا عليه، وهو الذي يضع لكل فعل فاعلا»[35]. وباختصار، نكون إزاء افتراض سابق ذي صبغة منطقية ميتافيزيقية، لا إزاء قضية مباشرة. فاتباع الطريق الذي سلكه ديكارت لا يوصل إلى اليقين، وإنما إلى اعتقاد راسخ شاع طويلا بين الناس.

وهكذا فالكوجيطو الديكارتي واقع في شرك خداع اللغة، ووهم الشفافية والتماهي والحضور، بمعنى أنه يسقط من الحسبان كل ما يقوم، بين الذات وذاتها أو بين الذات واللغة، أو الأنا والعالم، من الحجب والوسائط والإكراهات المتمثلة «باللغونات الصامتة أو الممارسات المعتمة أو البنى الباطنة أو الأنساق الخفية أو الآليات اللامعقولة أو النماذج الأصلية الراسخة كفكرة الإله الكامل، أو الشيطان الماكر»[36]. والدخول على الكوجيطو من هذا المدخل النقدي يفضي إلى قلب معادلته بالقول مع نيتشه: «أنا أفكر حيث لا أوجد، أو أوجد حيث لا أفكر، أو أنا أفكر فأنا غير موجود»[37]، وذلك، كما بيّن نيتشه، أن في كل تفكير مساحة غير مفكر فيها، هي قابلة للتفكير أو ممتنعة عليه. بذلك ينفتح الفكر على ما يستبعده بالذات، بدءا من الأنا حتى العلامة والجسد، أي ينفتح على ما ليس فكراً بغية الاشتغال عليه وتحويله إلى أداة مفهومية أو صيغة عقلانية أو تعبير استعاري. وديكارت استبعد من فكره، فيما هو يفكر، الشرط الذي يجعل التفكير أمرا ممكنا، أي اللغة؛ ذلك لأنه إذا كان الإنسان يمارس وجوده ويصنع ذاته

34. Nietzsche (F), *Par-delà le bien et le mal*, aph.16, p.46 et p.47. 10/18. Union Générale d'éditions, 1973.
35. Ibid. aph.17, p.48.

36. **الماهية والعلاقة**، ص137. مرجع سابق.
37. نفس المرجع.

من خلال لعبة التفكير، فإنه لا تفكير يمارس من دون وقائع الخطاب وأفعال الكلام، ولا فهم يتم بمعزل عن الجسد. وهذا الأخير ليس مجرد أداة للخطأ والضلال، أو مجرد مستودع للغرائز والنزوات، وإنما هو سبيل للخلق والإبداع عبر مجازات الكلام وإيحاءاته، وعبر ما يسميه نيتشه بـ«رنّة الجسد»[38]. ولا يعني هذا الكلام، بالطبع، أن الإنسان ـ على ما يذهب إلى ذلك ديكارت ومعه كل أنصار الفلسفة الذاتية، مرورا بكانط، وشيلنغ، وفيخته، وانتهاءا بهوسرل ـ مريدُ معانيه وقائدُ عقله، أو سيدُ الطبيعة ومالكُ حقيقتها؛ لأن مثل هذا الاعتقاد قد بدأ يتزعزع مع اعتراف نيتشه، ومن بعده هيدغر، بكينونة العلامة ووقائعية الخطاب وحقيقة النص[39]. ولهذا، فبقدر ما نتعامل مع اللغة تعاملا أداتيا، بوصفها مرآة الحقيقة أو لسانَ حال الذات، أي بقدر ما نقصي طابعها الاستعاري والبلاغي، تلجأ هي إلى المراوغة والمخاتلة لكي تنزلق بنا إلى ما لا نعيه ولا نفكر فيه، أو إلى ما لا نريده. وهكذا فالكوجيطو، أي قول «أنا أفكر إذا أنا موجود»، قول يتناسى كينونة اللغة، وكينونة الجسد، وكل ما يتركه من العلامات والآثار، أي كل ما بقي من ديكارت. فالنص هو الأثر الباقي بعد الأنا وبعد كل تجارب الفكر في البحث عن الحقيقة. وهكذا فالأنا يفكر لا لكي يحسن قيادة العقل والسيطرة على الأشياء، كما يراهن على ذلك خطاب المنهج، بل لكي يكشف عما يستبطنه عقله من اللامعقولات، وما يستبعده القول فيما يقوله؛ بذلك يغدو الانا عند نيتشه هو ما لا تعيه الذات وما لا تفكر فيه، أو ما لا تقوله ولا تفعله، وهي الأهم من الوعي، لأنها تمثّل جذره وشرط إمكان القول والفعل؛ فالذات، أو بتعبير أدق الجسد، هي مسرح تمثّل فيه إرادات ولعبة قوى لاتدرك الذات منشأها ومأتاها. وهذا ما يقتضي في المنظور النيتشوي التعامل مع النصوص والخطابات كشبكة من الصور والاستعارات، أو كألاعيب من السلط والرغبات، أو كجملة أعراض des symptomes يجب تشخيصها.

هكذا تقوم قراءة نيتشه النقدية للكوجيطو ـ بما هو صورة مصغرة لمنطق الهوية ـ بتبيان كيف أن تأسيس الوجود على الفكر والتمثل، هو بمثابة تسليط للمقولات على الوجود، وإحلال للتصور محل الكائن، والمفهوم محل الحدث. لأن الأنا أفكر أنا موجود يسقط من حسابه الجسد واللسان وكل عالم

38. Serge Le Diraison et Eric Zernik, *Le corps des philosophes*, p.154. Puf. 1993.

يمكن الرجوع بصدد مكانة الجسد ودلالته في فلسفة نيتشه، وكذا إلى طبيعة اللغة الجنيالوجية، إلى الفصل الأخير من كتابنا هذا: النص الجنيالوجي كجسد أو كأسلوب جديد في الكتابة.

39. أزمة الخطاب الفلسفي، حسب كاريلو، تجد جذورها في المسلمات التي تأسست عليها الحداثة الفلسفية، كمسلّمة التحكم في الواقع من قبل عقل واثق من نفسه، ومسلّمة أن الذات يمكن أن تتمثّل ذاتها بشفافية. وهاتان المسلمتان المرتبطتان بديكارت، تجدان مرجعيتهما في تصور معين للعقل، بما هو ملكة سامية وملكية، قادر على فهم ذاته وتنظيم العالم. وللخروج من هذه الأزمة كان من الضروري التخلي عن المنطق الذي أنتجها، وبشكل خاص تلك التصورات التي اتخذت من فكرة الضرورة معيارا لفهم العالم، ومن فكرة الكلية أساسا لفهم الذات والعقل. ويرى كاريلو، أن جل المحاولات الفلسفية التي رامت تجاوز هذه الأزمة، التي تندرج في إطار ما أطلق عليه البعض، «ما بعد الحداثة الفلسفية»، كانت تستلهم بشكل صريح أو مضمر، النقد النيتشوي للحداثة.

Rhétoriques de la modernité, chap1/2. *la philosophie dans la post modernité*, p.17

للإطلاع على التجديد والانعطاف الذي أحدثه نيتشه في مجالات تصور اللغة والخطاب والنص، نحيل القارئ على الفصل الثالث من هذا الكتاب، وبشكل خاص إلى الفقرة الأولى منه: النص الجنيالوجي كسيميولوجيا أو كأسلوب جديد في القراءة.

الحياة، وهذا هو الوهم الكبير الذي وقع فيه ديكارت فيما هو يحاول أن يتحرر من أوهامه [40]. والمقصودُ بمقولة التمثل الاعتقادُ بأن الإنسان هو ذات تحضُر لذاتها وتُدرك ذاتها بذاتها بصورة مباشرة وتامة كما لو أنها عقل محض أو فكر خالص. بيد أن النقد الحديث، ابتداء من نيتشه، يكشف لنا كيف تقوم بين الذات وذاتها وسائطُ وممارساتٌ وبنياتٌ تحجب المرء عن نفسه، وتجعل من المتعذر عليه أن يكون مرآة فكره، لأن الذات ليست جوهراً مفكراً يتمثل ذاته بمنتهى النقاء والشفافية، أو بمنتهى الوضوح والتميّز كما يصرّ على ذلك ديكارت، وإنما هي، بلغة نيتشه، منظومة اعتقادات، أو شبكة مجازات، وهي أشبه بمسرح تلعب فيه قوى وشخوص ورغبات بصورة خفية وعلى نحو تمويهي [41].

ينضاف إلى أوهام الهوية والذات والجوهر، مفهوم العلة، وهو أحد المرتكزات الأساسية للمنطق الصوري، ودعامة أساسية للتفكير الميتافيزيقي. ويرى نيتشه أن القول بالعلة والمعلول ليس إلا محاولة منا لتنظيم العالم على نحو يجعله معقولا ومقبولا، وبعثاً لإيقاع معين وسط عالم خلا من كل نظام وغائية [42]. والهدف المتوخى من ذلك هو محاولةُ السيطرة على السديم المخيف لحفظ الحياة. وهذا يعني «أن الغريزة السببية يثيرها فينا الشعور بالخوف» [43]، وهو خوف من كل ما هو جديد وغريب وليس لدينا خبرة عنه من قبل. فهناك ظواهر كثيرة لا يملك الإنسان لها تفسيرا. ونظرا لأن التفسير السببي هو أكثر التفسيرات المألوفة لديه، فإنه يلجأ إليه باعتباره التفسير الوحيد. فالإنسان إذن يشعر بالراحة والأمان تجاه ما هو مألوف لديه، ويشعر بالقلق والخطر إزاء ما هو غريب، ومن ثم فهو يسعى إلى أن يشتق ما لا يألفه مما يألفه. يقول نيتشه: «إن اشتقاق شيء غير معروف من شيء مألوف يحرر ويريح ويرضي، إلى جانب أنه يعطي شعوراً بالقوة، فمع الشيء غير المعروف يواجه الإنسان الخطر والتعب والقلق، والغريزة الأولى يجب أن تزيل هذه الأحوال المؤلمة [44].» إن نقد نيتشه لمبدأ العلية يشبه إلى حد كبير النقد الذي ستوجهه الوضعية المنطقية لاحقاً، و يعثر على أصله في النقد الذي وجهه هيوم للسببية؛ حيث يؤكد نيتشه أن مجرى الحوادث المتعاقبة لا يسمح لنا بتاتا باستنتاج العلاقة الضرورية بين المعلول والعلة [45]، وأن مجرد توالي الحادثتين ليس دليلا على أن في إحديهما القوة التي تولِّد الأخرى، وهي القوة التي تنطوي عليها فكرة العلية. أما فكرة القوة التي توجد في أساس العلية فمصدرها أنتروبومورفي، مردها الاعتقاد بأن العلاقة التي توجد بين الحوادث تشبه العلاقة التي توجد بين الإرادة الإنسانية وما يصدر

40. **الماهية والعلاقة**، ص139، مرجع سابق.

41. يتعامل نيتشه مع العمل الفلسفي كعمل ارتيابي لا يخلو من الشبهات والتمويه. ولهذا يعتبر مفهوم المسرح أفضل معبر عن حقيقة المشهد الفلسفي. فالفلسفة كلها في نظره مسرح يتقنّع، والتمثلات التي تقدمها الفلسفة عن الجسد - بما هو اللفظ الذي يقوم مقام الذات في الجنيالوجيا النيتشوية - تنتمي إلى التمثيل المسرحي، حيث تعطي لنا صورة عن جسد قابل للتبادل، جسد /موضوع، وتزعم أنه الجسد الحقيقي، ولهذا تدعو الجنيالوجيا إلى كشف هذا القناع لإدراك ما يحجبه التمثل فيما وراء المظاهر من عمق، وهو عمق مدوّخ ومقلق لأنه يفلت من قبضة الفهم الواضح والبديهي، ومن كل إخضاع لنظام منطقي كمقدمات للسيطرة على القوى وترويضها.

42. فؤاد زكريا، **نيتشه**، ص72، مرجع سابق.

43. *Le Crépuscule des idoles*, Explication psychologique de ce fait, aph.5, p.53.

44. Ibid.

45. *Par-delà le bien et le mal*, aph.21ɩ. op.cit p.54.

عنها من آثار. يقول نيتشه: «فالقول بأنه لا معلول بلا علة وبأن لكل معلول علة ...هو تعميم لقول آخر أضيق نطاقا هو: حيثما يقع فعل، تكون هناك إرادة [46].»

يرتد مبدأ العلية، في نظر نيتشه، من جهة إلى التصور الدّيْني والأخلاقي، ومن جهة أخرى يضرب بجذوره في التفكير الأوّلي البدائي القائم على أساس نزعة التشبيه بالإنسان: فالمشاعر المؤلمة - في تصور الكهنة ورجال الأخلاق - تسببها كائنات معادية لنا كالأرواح الشريرة، ويسببها أيضاً الشعور بالخطيئة؛ والمشاعر اللذيذة تسببها الثقة في الإله والوعي بالأفعال الطيبة، وهو ما يسمى بالضمير الطيب، تسبّبه الفضائل المسيحية: كالإيمان والإحسان والأمل. والواقع أن كل هذه المشاعر - كما يقول نيتشه - هي بمثابة ترجمة للمشاعر الإنسانية إلى لغة زائفة، لأن الإنسان لا يكون في حالة يستطيع فيها أن يأمل إلا عندما يكون الشعور الفيزيولوجي الأساسي لديه قويا وثريا، وهو يثق في الإله لأن شعور الامتلاء والقوة يجلب إحساسا بالراحة. أما بالنسبة للأصل البدائي للسببية، فإن نيتشه يربطها بالصورة الإنسانية التي يتم إسقاطها على العالم وظواهره لكي يخلق الإنسان نوعاً من الألفة بينه وبينها لطرد غرابتها؛ وهكذا رأينا العالم يحتشد بالآلهة والقوى الخفية. ويظل هذا التشبيه للطبيعة الخارجية بالإنسان يمتد بالتدريج حتى يتسع لكل الظواهر، فلا يغدو الكون كله إلا مجالا مكبّرا لغايات الإنسان وأمانيه. ويرى نيتشه أن هذه النظرة التشبيهية لم تنقض بانقضاء التفكير البدائي وحلول التفكير العقلي المنظم مع اليونان، بل ظلت قائمة ومستمرة ولو في صور وأشكال مستترة، من أبرزها الاعتقاد في القيم الموضوعية المطلقة، والاعتقاد في الحقيقة. ويكفي أن نستحضر هنا مفهوم الخير الذي يضعه أفلاطون فوق قمة المُثُل، ويؤكد أنه ليس أرفع القيم فحسب، بل يعتبره علة للكون بأسره، مما يؤدي إلى إضفاء طابع أنطولوجي عليه؛ «ذلك لأنه إذا لم يعد الخير مجرد معنى إنساني، وإنما قوة موجهة للكون، فالنتيجة المباشرة لذلك هي أن الكون قد اصطبغ بصبغة إنسانية، بما هو قد خلق من «وجهة نظر الخير»، أعني أن له معنى ملائما للإنسان، وفي وسع الإنسان أن يهتدي إلى ذلك المعنى إذا تعمق في تأمله» [47].

وهكذا فالسببية، في منظور نيتشه - بما هي مرتبطة بمفهوم القوة والإرادة والنفس - مجرد فكرة زائفة يختلقها العقل ويسقطها على الأشياء. فلا توجد في الواقع أسباب عقلية على الإطلاق، والمعقولية ليست شرطا للوجود، حتى وإن كانت دعامة نفسية للوجود الإنساني. يقول نيتشه: «السببية مجرد تخَيل من تخيلات العقل تعودْنا عليه فتوهمنا أنه حقيقي. والواقع أننا نفعل نفس الشيء عندما نستيقظ من النوم، فمعظم مشاعرنا العامة، وكل أنواع الكبت والضغط والتوتر والانفعال في نشاط أعضائنا، تثير غريزتنا السببية. إننا نريد أن يكون لدينا مبرر لشعورنا على هذا النحو أو ذاك، لشعورنا باللذة أو بالألم. إننا لا نرضى أبدا أن نصوّر فقط أننا نشعر على هذا النحو أو ذاك، ولكننا نقبل هذه الحقيقة فقط عندما نضيف إليها دافعاً من عندياتنا» [48].

46. فؤاد زكريا، **نيتشه**، ص51 و52.

47. *Le Crépuscule des idoles*. Erreur des causes imaginaires. aph.4. op.cit.

3. العقل واللاعقل

بعد تفكيك نيتشه لمنطق الميتافيزيقا، الذي هو منطق يستلهم النموذج القضوي ويوظف جهازا مفاهيميا يدّعي البداهة واليقين، كمفاهيم الهوية والجوهر والذات والعلية والتطابق والإحكام والصدق إلخ؛ وهو خطاب يقوم على مركزية الذات وشفافية الوعي والتمثل؛ ينتقل نيتشه إلى تفكيك العقل بما هو صنم الأصنام وقيمة القيم الميتافيزيقية. العقل هو الصنم الأكبر للفلسفة، لأنه يقدّم ذاته كقدرة على اكتشاف الحقيقة والوجود، ويقدّم مبادئه كحقائق مستخلصة من طبيعة الكينونة، وهي تطابق الخصائص الواقعية للأشياء والظواهر[49]. ولقد تم فصل هذا العقل عن الحياة، فصار مفارقا للوجود، فاعتبر البعض أن مبادئه متعالية قبلية، أي سابقة على التجربة، وبها تقاس التجربةُ وتدرَك محتوياتُها. وقال البعض الآخر إن العقل هو جوهر العالم، وأن التطور التاريخي ما هو إلا تجلٍّ لقدراته وتحقيق لغاياته. وهكذا بوأوا العقل منزلة ملكية، ومنحوه سلطة إلهية، فأصبح هذا العقل الطاغي خطرا على الوجود والحياة، بعد أن صار مملكة للعدل، ومؤسسة لإنتاج الحقيقة، وخطابا للكينونة ولمركزية الأنا وحضور المعنى. ويسعى النقد النيتشوي إلى أن يزيل القناع عن ادعاءات العقل هاته ومزاعمه، ليكشف الأوهام عن طبيعة عقلانيته المخاتلة، عن آلياته في الحجب والكبت والإخفاء والاستبعاد والإقصاء، لينتهي إلى التأكيد على ضرورة تفكيكه، لإعادة طرح إشكاليته، وتحديد مجاله وشروط استعماله، وصوغ مفاهيمه، وإعادة ترتيب علاقته بأغياره، وفي مقدمتها علاقته باللاعقل أو بالجسد.

إن العقل، حسب نيتشه، مخادع كبير، لأنه يفلح في إخفاء مضمراته، التي هي خليط من الأحكام المسبقة ومن الأوهام والمعتقدات. يقول نيتشه: «إن العقل يرى في كل مكان فاعلا وفعلا (الوهم النحوي)، ويعتقد في الإرادة باعتبارها علة، ويعتقد في الأنا باعتبارها وجودا وجوهرا (الاعتقاد في العلة والجوهر)؛ كما أنه يسقط هذا الاعتقاد في الأنا، باعتباره جوهرا، على كل الأشياء، وبذلك يخلق العقل تصور الشيء (الشيء في ذاته كحكم مسبق[50]). إن الفكر يسقط الوجود في كل مكان ويدفعه للأسفل باعتباره العلة، وتصورَ الوجود ينتج عن تصوّر الأنا ويُشتق منه»[51]. ثم يضيف قائلا: «بقدر ما يجبرنا الحكم المسبق للعقل على أن نضع الوحدة، والهوية، والديمومة، والجوهر، والعلة، والواقعة، والوجود، نرى أنفسنا بطريقة أو بأخرى واقعين في الخطأ ومكرهين عليه. وعلى ذلك فإننا متيقنون، على أساس فحص صارم، من أن الخطأ يكمن ههنا. وليس هناك اختلاف بين الخطأ في هذه الحالة والخطأ المتعلق بحركة الشمس. هناك عيوننا هي المؤيد الدائم للخطأ، وهنا لغتنا هي المؤيدة له»[52]. وهكذا فكل

49. عبد الرحمن بدوي، **نيتشه**، ص202، الطبعة الخامسة، 1975.

50. للتعرف على «نظرية الحكم المسبق» عند نيتشه، يمكن الرجوع إلى الفصل الثاني من هذا الكتاب.

51. *La Crépuscule des idoles*, La raison dans la philosophie, aph.5, p.31.

52. Ibid.

مبادئ الفكر، التي يسلم بها الفلاسفة العقليون، هي مجرد أوهام أو أحكام مسبقة يختلقها العقل ويسقطها على العالم من أجل فهمه وتفسيره، أو من أجل تملكه وإخضاعه. وخلال عملية العقلنة هاته، يقع العقل في عدة أخطاء، يحددها نيتشه في أربعة أخطاء أساسية هي: الخلط بين السبب والنتيجة [53] وهو من أكبر أخطاء العقل، وخطأ السببية الزائفة [54]، وخطأ الأسباب الخيالية [55]، وخطأ الإرادة الحرة [56].

يمر العقل، حسب نيتشه، خلال مسيرته لكي يصيرذاته [57]، عبر ثلاثة أطوار أو مراحل، حيث يقول على لسان زرادشت: «سأخبركم كيف يصبح العقل جَمَلا، وكيف يصبح الجمل أسداً، وكيف يصبح الأسد طفلا في النهاية» [58]. ففي البداية يكون العقل مثل الجمل، تائهاً في صحرائه ويحمل فوق ظهره أثقل الأحمال. إنه ثقل المثل العليا والقيم الأخلاقية المفارقة التي تشعره باستمرار بالذنب والخطيئة، فتدفعه إلى تبخيس حياة الهُنَا والآن لصالح حياة أخرى أو عالم آخر بما هو عالم الحق والفضيلة. في الطور الثاني يتحول الجمل إلى أسد حيث بإرادته وشجاعته يبدأ بالتحرر من كل أحماله الثقيلة ويهيمن على صحرائه معلنا «أنه يريد»، ويحارب كل القيم القديمة التي تجد تعبيرها في الصيغة الكانطية «يجب عليك». ولكن «الأسد» لا يستطيع أن يخلق قيما جديدة. كل ما يستطيعه فقط، هو أن يهدم القيم البالية. ولهذا يتحول الأسد، في الطور الثالث، إلى «طفل»، بما هُوَ براءة ونسيان وبداية جديدة ولعبة الخلق، وعجلة تندفع حول نفسها. والعقل مع الطفل يريد بإرادته الذاتية، ويغزو عالمه هو بعد أن خسر العالم [59]. ولا يصل العقل إلى المرحلة التي يصير فيها طفلا يلعب في براءة إلا بعد تحرره الفعلي من القيم الفاسدة، ومن كل الأوهام الميتافيزيقية، ويرى الوجود جميلا بريئا من كل خطيئة. ويرى زرادشت أن العقل في الوقت الحاضر جدير بالازدراء، لأنه لا يتوق إلى المعرفة مثلما يتوق الأسد إلى طعامه. كما ينتقد العقل لأنه لم يتحرر بعد من عقدة «كبت العواطف»، أي من عقدة الجسد.

فليس صحيحا إذن القول بأن نيتشه معاد للعقل والعقلانية بشكل مطلق، بل بالأحرى يجب القول إن مهاجمته لعقلانية الفلاسفة (الدغمائيون منهم خاصة) مبنية على كونها منافية للعقل. بمعنى أنه يهاجم الطريقة التي استُعمل بها العقلُ في الفلسفة. وهي طريقة لم تستطع التعرف على قدرات العقل وإمكاناته الحقيقية، فظلت تستعمله خارج نطاقه، وبدون مراعاة حدود صلاحيته، وشروط تركيبه. يقول زرادشت: «يجب على مُحبّي المعرفة أن يتعلموا البناء باستخدام الجبال كحجارة لهم. فمن السهل على العقل أن يحرّك الجبال، فهل تعرفون ذلك؟ أنتم تعرفون فقط شرارة العقل لكنكم

53. Ibid. *Les quatre grandes erreurs* . aph.1. p.47.
54. Ibid. aph.3. p.49.
55. Ibid. aph.4. p.51.
56. Ibid. aph.7. p.55.

57. الهوية، كما يفهمها نيتشه ليست معطاة سلفا، وإنما هي صيرورة ونتاج، ولأن الوجود سابق على الماهية، والوحدة بعدية بينما الكثرة والتنوع والتشظي أولية.

58. Nietzsche (F). *Ainsi parlait Zarathoustra*. t 1. des trois métamorphoses. traduction et préface de Geneviève Blanquis. Aubier. Flammarion. 1969. p.85.
59. ibid, p.87. et p.89.

لا تعرفون أي سندان هو العقل ولا تعرفون قسوة مطرقته. حقاً إنكم لا تعرفون كبرياء العقل، لكنكم أيضاً لا تتحملون تواضعه إذا عبّر عن نفسه. أنتم لم تستطيعوا قطّ أن تطلقوا عقولكم إلى هاوية الثلج، فليس لديكم الحرارة الكافية لذلك، ومن ثم فإنكم لا تعرفون ملذات «برودتها». لقد جعلتكم الحكمة بيتا بائساً للشعراء والفاشلين ومصحة لهم»[60]. ولقد أدرك كارل ياسبرز طبيعة هذا النقد الذي يوجهه نيتشه للعقل حين يقول: «لقد شكك نيتشه وكيركيغورد في العقل من أعماق الوجود الإنساني، ولم يكن هذا الشك مجرد عداء للعقل، ولكنهما بالأحرى كانا ينشدان شكلا ملائما من العقلانية، كما أنه لم يكن شكا دغمائيا، ولكنهما بالأحرى كانا يكافحان من أجل الوصول إلى الحقيقة»[61]. فالهدف من النقد، إذن، هو جعل العقل يسترجع ذاته وقدراته وأرضه التي كان في اغتراب عنها عبر تاريخ الفلسفة بسبب طغيانه. يقول زرادشت: «لتكن عقولكم وفضائلكم يا إخواني في خدمة معنى الأرض، ولتعيدوا تقييم كل الأشياء من جديد، ولتصبحوا من أجل ذلك مقاتلين خالقين»[62]. ومن جهة أخرى، يرى نيتشه أن وظيفة العقل تتمثل أساساً في تنظيم حياة الغرائز التي بدونه ستصبح في حالة فوضى تؤدي في نظره إلى انحطاط الحياة الإنسانية. وهي الحالة التي كان يعيشها الإغريق قبل مجيء سقراط، الذي قدّم بدوره ـ على النحو الذي رأيناه سابقا ـ شكلا جديدا للانحطاط، لا لأنه أعاد الاعتبار إلى العقل إلى جانب الغرائز، بل لأنه نصّب العقل طاغية وجعله ضد اللاعقل. وأخيرا، تتأسس فلسفة نيتشه كلها على فكرة أن الانتصار على الذات لايمكن أن يتم بدون العقل. وعلى ذلك نستطيع القول مع كوفمان إن مذهب نيتشه النهائي مذهب لاعقلي بقدر ما يكون الدافع الأساسي فيه ليس هو العقل، وهو مذهب عقلي بقدر ما يحتل العقل فيه مرتبة فريدة. وحين يصل نيتشه على هذا النحو إلى أن العقل هو أعلى ملكة إنسانية، فإن رأيه لا يقوم على أي مبدأ آخر غير مقياس القوة، إذ لا يمجد العقل لأنه الملكة التي تجرد التصورات الكلية من الأشياء وتستخلص النتائج، وليس لأنه الذي به يحقق الإنسان وجوده ويكتسب هويته الإنسانية، ولكن هو ما به ينمّي الإنسان بصيرته، ويعطي اهتماما لكل بواعث وجوده، وينظم فوضى تلك البواعث ويحقق الانسجام بينها. وبذلك فإن العقل يعطي قوة للإنسان: قوة على ذاته وعلى الطبيعة. ويشير نيتشه إلى أن العقل يعطي للإنسان في الشؤون الإنسانية قوة أكبر من القوة البدنية الخالصة. فالبصيرة والصبر، وقبل هذا السيطرةُ العظيمةُ على النفس، هي جوهر العقل في رأي نيتشه[63]. وجدير بالذكر أن اللاعقلانية تبدو له دائما ضعفاً، والعقلانية تبدو له علامة من علامات القوة. وكل هجومه على الأنساق يقوم على أساس اعتراضه على اللاعقلانية التي يراها في فشل أصحاب الأنساق في إثارة الشكوك في المقدمات التي يؤسسون عليها أنساقهم. وجانب كبير من هجومه على المسيحية يقوم على أساس تخليها عن العقل وتمجيدها «لفقر الروح». وهكذا فنيتشه

60. يسري إبراهيم، نيتشه عدو المسيح، ص87 و88، الناشر، 1990.

61. نفس المرجع، ص88.

62. نفس المرجع.

63. *Ainsi parlait Zarathoustra*, t1, de la maîtrise de soi, op.cit. p.247.

لا يرفض العقل بطريقة فجة، ولكنه يرفض الدور الذي لعبه العقل في الفلسفة، حيث تحول إلى مستبد يمارس الإقصاء والإبعاد على اللاعقل؛ في حين أن استعماله المشروع يقتضي أن يُستعمل بمعية الغرائز، جنبا إلى جنب، لكي يؤديا دورهما في تناغم. فالعقل عندما يطرد اللاعقل من مملكته يجد نفسه أمامه أو يجد نفسه مطوقا به؛ ولكنه عندما يعترف به، يجد سبيلا للسيطرة عليه، أو للحد من تأثيره، أو لحسن قيادته. بهذا المعنى فالإنسان لا يحسن قيادة عقله إلا بقدر قيادة اللاعقل فيه، بتعرية مسبقات التفكير، وفضح بداهاته.

وهكذا فالنقد النيتشوي للعقل يؤدي إلى الدخول إلى العقل انطلاقا مما كان يستبعده العقل بالذات. لقد انتهك حرمة العقل بجعله ينفتح على الجسد والرغبة والغريزة، معيدا بذلك ترتيب العلاقة بينهما، على نحو يصير معه العقل أقل تعاليا ومفارقة، وأقل جوهرية وبساطة، ولكن أكثر قوة وجدوى وفعالية. ويمكن تبيّن هذا الفرق بعقد مقارنة بين صورة المفكر قبل نيتشه وصورته من بعده: فالأول كان يقرأ علاقته بذاته وفكره والعالم من خلال مفاهيم التمثل والتطابق أو التماهي، أي يفهم ذاته كجوهر فكري شفاف، يتمثل الواقع بقدر ما يتمثّل ذاته بذاته، ويتطابق مع الوجود بقدر ما يتماهى مع ذاته. أما الثاني فإنه يرى الفكر بوصفه معايشة لا تنفك عن علاقة المرء بجسده المقيم وسط غابة كثيفة من الهواجس والوساوس والتخيلات والأوهام، أي ينظر إليه كتجربة محايثة هي جماع الهوى والمعرفة والاعتقاد والسلطة. وبهذا المعنى لا فكر بدون تخيّل، ولاعقل من دون جسد، ولا منطق من دون ذوق، ولا حقيقة متحررة من السلطة؛ تماما كما أنه بالنسبة إلى كانط لا فهم من دون حساسية. وهذا ما يجعلنا نؤكد، بدون مبالغة، أن العقلانية الفلسفية، ابتداء من نيتشه، يعاد ابتكارها من جديد وبصورة لا سابق لها. لقد أصبحت أكثر إشكالية من ذي قبل. ولهذا فهي ليست منطقية ولا نظرية خالصة، بقدر ما هي عملية استراتيجية؛ بمعنى أن هاجسها ليس هو البحث عن صدق المقولات، أو صحة القياسات، كما لا تهتم بتماسك الخطابات، أو تطابق المعارف، بقدر ما تسعى إلى ممارسة العلاقة مع العقل بطريقة خلاقة منتجة وفاعلة، تسهم في تحويل العالم وإعادة تشكيله، وبقدر ما تسمح بنسج علاقات جديدة بين الكلمات والأشياء، وبين الكلمات والأفكار. إنها عقلانية لا تعمل بحسب المنطق البرهاني، منطق الاستدلال المستقيم والمحكم، ولا بحسب منطق التعالي القبلي، بل تعمل بمنطق متعدد القيم، تركيبي، مفتوح على الجسد والمتخيل والذوق والاستعارة، مما يحول دون انغلاقها داخل المنظومة ويجعلها ممارسة فكرية محايثة منفتحة على المختلف والضد والهامش. وهذا ما يجعل منها عقلانية تجمع بين النقد والتفكيك، أي يجعل منها نوعا من «نقد النقد». وبالفعل، فإن نيتشه يعتبر فلسفته بمثابة نقد للنقد، أي نقد جديد لـ « نقد العقل الخالص» الذي مارسه كانط، ويرى نيتشه أنه نقد محدود ومغشوش لأنه متواطئ مع اللاهوت والأخلاق [64] من جهة، ولأنه من جهة أخرى، ظل سجينا

64. يمكن الرجوع بصدد النقد الذي يوجهه نيتشه لكانط إلى كتاب دولوز:
Nietzsche et la philosophie, ch.3. Puf, 1962. de p.102 à. 108.
وأيضاً إلى كتاب روبول، نيتشه ناقد لكانط، بالفرنسية؛ كما يمكن الرجوع إلى الفصل الثالث من هذا الكتاب.

للتصور الميتافيزيقي للعقل بما هو يحوز على مفاهيم ومقولات قبلية سابقة على التجربة. وهكذا فنيتشه يستهدف نقد «العقلانية النقدية» ذاتها، لتعرية ما يتوارى خلف العلاقات التي تنسجها مع العقل، من الممارسات المعتمَة والثنائيات الخادعة والآليات اللاشعورية.

إن العقل أقل معقولية، بمعنى أنه ليس جوهرا خالصا نقيا من شوائب اللامعقول، كما هو الشأن مع أفلاطون وأرسطو أو حتى ديكارت، وليس مفهوما خالصا متعاليا على التجربة والحدث، كما عند كانط، وليس مفهوما شموليا متطابقا مع الواقع، كما هو الأمر عند هيجل، وإنما هو نوع العلاقة التي يقيمها مع لامعقوله الذي هو الجسد وكيف يشتغل عليه [65]. ومن الواضح أن هذه العلاقة ليست محكومة بقواعد صارمة مغلقة من نمط القواعد أو المبادئ التي يقوم عليها النموذج القضوي، كمبدأ الهوية أو الذاتية، ومبدأ عدم التناقض، ومبدأ الثالث المرفوع، ومبدأ العلية؛ وإنما هي علاقة مشرعة على الغائب واللامتوقع والمجهول والمحتمل والممكن. ولهذا يمكن قراءتها بلغة الجنيالوجيا وتعابيرها مثل اللعب، والمسرح، والتمثيل، والمصادفة، والمجازفة، والمراهنة، والحظ.

من جهة أخرى، فإن هذه العلاقة ليست متعالية ومفارقة بل هي محايثة، الشيء الذي يعني أن المعنى لا يوجد بشكل جاهز وقبلي سابق على البحث والتجربة والاختبار. إنه لا يتم البحث عنه كماهية ضائعة، وإنما يتم إنتاجه وصنعه في أتون التجارب والاختبارات، مما يجعل العلاقة مع العقل غير منفصلة عن التجربة، وهذه الأخيرة بدورها مزيج من المعرفة والرغبة والأمل والاعتقاد والقوة [66]. وهذا ما يجعل من المتعذر اختزال الواقع بتعدده في المفهوم، أو اختزال منطق الأشياء في معادلات العقل الحسابية، أو في أنساقه المنطقية الصورية. فكيف يجوز ذلك حين يكون موضوع الفهم والتفكير هو جسد الإنسان ورغبته وهواجسه ولغته؟ من الأكيد إذن أن المنطق كان ينتج بأقيسته واستدلالاته يقينا جازما، وذلك يتم على حساب الموجود، وعلى حساب الجسد والحياة؛ ولهذا وجب تقويض منطق القضايا لجعل الفكر ينفتح على الحدث باستمرار. أما الاعتقاد بإمكانية عقلنة العالم والحياة والكائن على نحو كلي، فإن من شأن ذلك أن ينتج أخطر أشكال اللامعقول، كالعقلانيات الشمولية التي تجد تجليها في الأنظمة الكليانية. وعليه فاللامعقول يمثّل أساس العقل وحياته الباطنية المحتجبة، لذلك كان النقد الجنيالوجي لعقلانية الفلسفة والفلاسفة ينطلق من اقتحام المناطق المستبعدة من المساءلة والبحث، والمسيجة بمنطق التطابق والبداهة والصدق. ولهذا لا نشاطر الرأي الذي ينعت نيتشه بالفيلسوف الهادم للعقلانية والمضاد لفلسفة الأنوار، بل الصحيح هو اعتباره الباعث لروحها من جديد، بعد أن تحولت إلى أنساق مغلقة، ومعايير نهائية، ومؤسسة لإنتاج الحقيقة وفصلها عن الخطأ ـ وذلك بتفكيك نظمها المعرفية وأجهزتها المفهومية لتوسيع مجال التفكير الفلسفي، وجعله ينفتح على ما كان مرذولا

65. Eric Dufour, Le processus de formation des concepts dans la philosophie de Nietzsche, in revue *Philosophie*, op.cit p.46 et p.47.

66. Wihelm Schmid, la philosophie comme art de vivre, in *Magazine littéraire*, les vies de Nietzsche, numéro double, n°298, 1992, p.57.

من قبل، كالجسد والدال والأخلاق واللاهوت. إذ تناول نيتشه العقل من خلال الاشتغال على هذه المساحات المستبعدة والمسكوت عنها، فهو قدّم لنا تصورا جديدا للعقل؛ صحيح أنه تصور أقل معقولية وأقل اتساقا ومنطقية، إلا أنه أكثر مرونة وفاعلية. وفي الحقيقة - كما يقول أحد النيتشويين من العرب - لا يكفي أن يعلن المرء انتماءه إلى العقلانية أو دفاعه عن عصر الأنوار حتى يكون عقلانيا أو تنويريا. فالعقل غالبا ما يستعمل بطريقة أحادية مغلقة، أو بصورة إيديولوجية غرضها تبرير الموقف والرأي، أو الدفاع عن المنقولات والموروثات الدّينية أو الفلسفية [67]. وهكذا فالتحزب لأنوار القرن الثامن عشر قد ينقلب ضد التنوير ذاته، فيغدو محافظة وتقليدا، لا كشفا وتنويرا. وما ذلك إلا لأن الأنوار تجربة تاريخية، أي شكلا من أشكال المعقولية لا يستنفد العقل بالكلية، ولأن أي محاولة تتعامل معه كنموذج للعقلانية، أو كشكل واحد ووحيد للمعقولية، مآلها إلى الانغلاق وفقدان القدرة على التواصل. وهذا هو جوهر النقد الذي يوجهه نيتشه إلى الحداثة. ففي نصه الجنيالوجي يبيّن أن «عبادة المعقولية» le culte de la rationalité الذي استولى على العقل الحداثوي يعدّ أحد العوامل الرئيسية لأزمة الحداثة الغربية، ومظهرا أساسيا من مظاهر الانحطاط الثقافي. فالحداثة تقوم على أساس إضفاء صفة المطلق على هيئتها الحاضرة، بما هي انقطاع جذري عن الأصل، وبما هي انغراس كلّي في الحاضر [68]. أليس هذا هو عمق مفهوم الحداثة كما تبلور عند روادها ومنظريها؟ بلى، إنه عين التصور.

إن الحداثة تقيم تطابقاً بينها وبين الحاضر إلى درجة التماهي معه. هذا ما نستشفه من كلام صاحب كتاب **الحداثة وما بعد الحداثة** حيث يقول: «يتميز زمن الحداثة بأنه زمن كثيف، ضاغط، ومتسارع الأحداث، فهو يعاش كمادة فريدة تتمركز حول حاضر مشرئب إلى الآتي. فالحاضر هو اللحظة التي يتم فيها انتظار الانتقال المتسارع لمستقبل مختلف كليا. وهذا الحاضر، الذي تمثّله في نظر هيجل الأنوار والثورة الفرنسية، يمثّل «البزوغ الرائع للشمس» الذي يقطع مع العالم القديم وينشئ عالما جديدا كليا» [69].

أما أن تعتبر الحداثة ذاتها قطيعة مع الأصل وتحررا نهائيا من الماضي، فهذا ما نستشفه من خلال مفهوم الحداثة عند كل من كانط وهيجل، بما هما الممثلان البارزان للحداثة. الأول معه يبتدئ الوعي بالحداثة وبالتالي فهو يشكل عتبتها [70]؛ حتى وإن كانت ديناميتها قد انطلقت منذ ثلاثة قرون قبله؛ والثاني معه تكتمل الحداثة وتأخذ صورتها الناضجة والنهائية - هذا إذا اعتبرنا أنه مع نيتشه سيبتدئ طور جديد، يطلق عليه البعض طور «ما بعد الحداثة» [71].

67. علي حرب، **الماهية والعلاقة**، ص255، مرجع سابق.

68. Nietzsche (F), *La Généalogie de la moral,* Notes et commentaires de J.Deschamps. Nathan. 1981.p.53.

69. محمد سبيلا، **الحداثة وما بعد الحداثة**، ص12، دار توبقال للنشر، ط1، 2000.

70. نفس المرجع، ص22.

71. مفهوم «ما بعد الحداثة» ملتبس، لأنه يفيد أن الغرب المتقدم قد قطع مع الحداثة، وهو الآن في مرحلة ما بعد الحداثة. والالتباس مصدره، عدم القدرة على الحسم في السؤال التالي: هل ما بعد الحداثة يشكل استمرارا للحداثة، أم أنه يعتبر قطيعة معها؟ هل ما بعد الحداثة هو توسيع لمكتسبات الحداثة وترسيخ لقيمها، وتوسيع لمفهوم العقل لكي يشمل اللاعقل، والمتخيل، والوهم، والأسطورة، والخطأ - وهي الملكات التي كانت الحداثة الظافرة قد استبعدتها - أم أنه يشكل قطيعة مع أسس الحداثة ومنطق عقلانيتها؟

مفهوم كانط للحداثة يعبّر عنه من خلال نصه الشهير الذي يفتتحه بالتساؤل عما هو عصر الأنوار. ولقد لاحظ ميشيل فوكو في دراسته المشهورة لهذا النص أن التساؤل الكانطي ليس تساؤلا تاريخيا، ولا معرفيا، وإنما هو سؤال الراهنية والحاضر؛ ويجيب كانط عن ذلك السؤال: بأن الأنوار هيَ خروج الإنسان من حالة الوصاية وحجر الماضي إلى حالة الثقة والاعتماد على العقل، وبصفة عامة هي ثورة الحاضر على الماضي، وثورة التجديد على التقليد. وهو نفس التصور الذي يتبناه هيجل، حيث يرى أن الحداثة هي «فترة تحاول أن تستمد مشروعيتها من ذاتها عبر تأكيدها على القطيعة التي تفصلها جذريا عن الماضي» [72] . وهكذا فالحداثة، عند كليهما، ليست مجرد حقبة أخرى من حقب التاريخ، بل هي عصر جديد كل الجدة، يختلف نوعيا وجذريا عما سبقه. فما يميزها هو تحررها من جميع النماذج واتخاذها من ذاتها مرجعاً لها. ولاشك أن هذا التصور للحداثة هو ذات التصور الذي استهدفه نيتشه بالنقد، وجعله يستنتج أن «الحداثة» عبارة عن وهم وميتافيزيقا جديدة أتت لتسدّ الفراغ الذي خلّفه خسوف الميتافيزيقا التقليدية، وغياب معانيها الكبرى، وغاياتها النهائية. فليست الحداثة في المنظور النيتشوي غير البعد الوهمي للحاضر الغربي، غير هذا الوهم بأن الحاضر عبارة عن حضور خالص ومطلق. فالحاضر بمثابة وهم، لأنه يخفي ويحجب حضور الماضي فيه، وهو حضور ثقيل، ويلقي بظلاله الكثيفة على الحاضر مما يجعله مجرد وهم حضور. يتمثل هذا الوهم إذن في الاعتقاد في «الحداثة»، أي في اعتبار أن الحاضر جديد في كليته مقارنة مع الماضي، وأنه يمثّل قطيعة جذرية مع الأصول [73] .

«الحداثة» إذن، شأنها في ذلك شأن العقلانية التي أنجبتها، تقيم علاقة غير معقولة مع ماضيها، وهي علاقة أساسها الإبعاد والإقصاء. فالحداثة تحجب وجود الإنسان الراهن بإضفاء صفة المطلق على هيئته الحاضرة وهي تبقي في الظل على «وجود الله»، لكي «تؤله الهيئة الحاضرة للإنسان» [74] . خطاب الحداثة إذن خطاب مخاتل ومخادع، لأنه كله مساحيق وأقنعة؛ فهو يعاني من تناقض صارخ بين قصدية الخطاب وما يسكت عنه الخطاب. وما يقوله الخطاب هو أن الحداثة عقلانية ظافرة، وتحرر جذري، وذاتية شفافة مطابقة لذاتها [75] ؛ وما يحجبه الخطاب هو لامعقولية مجتمع طافح بوعود العقلانية والحرية والحقيقة، بعقلانية كلية وشمولية، وبحرية استبدادية، وبذاتية مركزية متعالية. وهكذا فلتجربة الحداثة مناطقها المعتمة وأوجهها المظلمة، ما دامت تخفي علاقتها التقديسية والميتافيزيقية والاستبدادية التي أقامتها مع ذاتها ومع العقل والحرية والتاريخ. ولهذا يرى نيتشه أن هذه العقلانية قد بلغت منتهاها سواء على صعيد النظر والفهم، أم على صعيد العمل والممارسة. فعلى الصعيد الأول، فإن التشخيص الجنيالوجي لأعراض الفلسفة والعلم والأخلاق والفن أماط اللثام عن كثير من الوهن والضعف والهشاشة الذي بدأ يتسرب إلى جسدها. فإذا اكتفينا بمثال الفلسفة والعلم، فإننا نلاحظ أن العقلانية،

72. نفس المرجع، **الحداثة وما بعد الحداثة**، ص11.

73. محمد سبيلا، الوعي الفلسفي بالحداثة بين هيجل وهيدجر، ص11، **مجلة الجمعية الفلسفية المغربية، مدارات فلسفية**، العدد الثاني، ماي، 1999.

74. Valadier (P), *Nietzsche et la critique du christianisme*, Cerfs, Paris, 1974. p.57 et 58.

75. **الحداثة وما بعد الحداثة**، ص18 و19، مرجع سابق.

ذات الجذر الأفلاطوني والأساس الديكارتي، تظهر عبر التشخيص النقدي أنها تقمع سؤال الحقيقة ولا تتجرأ على طرحه، وتحجب الموجود الذي تدعي الكشف عنه، وتحل المفهوم محل الحدث، والفكر محل الواقع، والعقل محل الجسد. أما بالنسبة للعلم، فالحديث منه في جوهره تقني، أي خاضع للمتطلبات والمقتضيات النظرية والعملية للتقنية. والتقنية الحديثة، بفعل ضخامتها، وهيلولة قدراتها، أخذت تبدو بمثابة شيء مستقل عن الإنسان، وخارج قدرته في التحكم والتوجيه. لقد أصبح العلم الحديث مجموع قدرات ضخمة وقوى هائلة تخضع لمنطقها الداخلي، وتتطور بفعل حاجاتها هي لا وفق رغبة الإنسان، بل إنها باستمرار منفلتة من قبضته، ومرتدة عليه [76].

وعلى الصعيد الثاني، فالملاحظ أن الإنسان الحديث يفاجأ دوما بالمآزق التي تتولد عن الحلول العقلانية والعلمية للمشكلات التي تطرحها الحداثة. ونحن هنا لن نشير إلى المفعولات الاجتماعية للمسألة الاقتصادية، كالبطالة والمجاعة والاستغلال والعهارة والتمييز العنصري... إلخ، لكننا سنكتفي مع نيتشه بالحديث عن مسألة المساواة - وهي أحد المبادئ الرئيسية التي قامت عليها الحداثة الغربية - وعن كيف تم تصريفها على الصعيد الاجتماعي والسياسي.

فعلى الصعيد الاجتماعي أدى تطبيق هذا المبدأ إلى إلغاء الفوارق الجنسية بين الرجل والمرأة، حيث تنزع المرأة إلى التخلي عن خصائصها الأنثوية سعيا إلى التشبه بالرجل، وحيث الرجل ينزع بدوره إلى التماهي مع المرأة بحثا عن المساواة معها [77]. النتيجة هي ما نشهده حاليا في الغرب من اكتساح للعلاقات المثلية لمجال العشق. وهكذا فهمت المساواة كتنكر للخصوصيات الفردية والجنسية لصالح التشبه بالنموذج المهيمن والمسيطر.

أما على المستوى السياسي، ترجمت المساواة إلى مبدأ الديمقراطية، التي أصبحت تعني ترجيح حكم الأغلبية على حكم الأقلية. وهذا المعيار الكمي أدى إلى تهميش مطالب الأقلية، لأنه معيار تم تكييفه مع الأغلبية، مما أدى إلى إقصاء النخبة والعبقرية والفردانية والتجربة [78]؛ وهذا ما حوّل الديمقراطية إلى إيديولوجية للقطيع، وأداة لهيمنة الضعفاء على الأقوياء. لقد أضحت الديمقراطية، في نظر نيتشه، عبارة عن حكم مسبق le préjugé démocratique [79]؛ بمعنى أنها إيديولوجية تقر بأن الواحد والمتجانس والمثْل هو الأساس والمبدأ والأصل؛ أما المتعدد والمختلف والمغاير فهو ثانوي وأخير

76. **الحداثة وما بعد الحداثة**: ص35، مرجع سابق.

77. *Le Gai savoir*, aph.363. et, *Par-delà le bien et le male*, aph.239.

78. يرى أولفييه مونجان بأن القلق الملازم اليوم للديمقراطية، يتمثل في شكها في قدرتها الذاتية على خلق شروط جديدة للتجربة. فاليوطوبيا التي تقوم عليها الديمقراطية الحديثة لا تعرف إلا أفقا واحدا، هو أفق الحاضر: فهي تدفع الفرد إلى الإعتقاد بأنه يعيش تبعا لإيقاع الحاضر المطلق الذي يكثف داخله كل التاريخ وكل الأمكنة. إنها يوطوبيا تبتلع الزمان والمكان وهما مصدرين للتجربة:

Mongin (O), *Face au scepticisme / les mutations du paysage intellectuel* (1976.1998), Hac..ette. 1998, p.15.

79. *La Généalogie de la morale*. 1, aph.4, p.87. op.cit.

وفرع؛ إنها إرادة تنزع إلى محو ما يوجد في الأصل من مسافة واختلاف وتراتب[80]. وهكذا «فالبربرية الحديثة» هي بمعنى ما الإبنة الشرعية للحداثة التي قامت على حجب أوهامها وأساطيرها، والتنكر وعدم الاعتراف بفعل الزمن وثقل التاريخ عليها. لا يتعلق الأمر هنا بسوء تطبيق لما أنتجته الحداثة من قيم ومفاهيم ومعايير، أو من عقلانية ومناهج، بل تكمن في الاعتقاد في شمولية وكونية ما أنتجته، وفي قابليته للتطبيق المعمّم بدون قيد أو شرط على جميع الوقائع والمعطيات[81].

إن ما يبيّنه النقد الجنيالوجي هو أن الحداثة تدّعي التحرر من الماضي والتراث، فيما هما يمارسان حضورهما وفاعليتهما في لغتها ومفاهيمها وتصوراتها وممارستها، بل في مجمل نشاطاتها[82]. فلو أخذنا كمثال خطاب العقل والمنطق، بما هو خطاب الإنسان الذي شيّد على مقولة «أفول المتعالي»، فإننا نجد المتعالي حاضراً فيه، أي حاضراً في الخطاب الذي أعلن موته؛ وهذا ما جعل نيتشه يقول بأنه لا يكفي للمرء أن يعلن «أفول المتعالي» لكي يتحرر منه، بل عليه أيضاً أن «يهزم ظلاله»[83]. ولهذا يدعو نيتشه إلى تجاوز الثنائيات التي تتحكم في خطاب الحداثة: كثنائية الحقيقة والخطأ، أو الصدق والكذب، وثنائية الخير والشر، وثنائية الوجود والظاهر، أو العمق والسطح.

وإذا اكتفينا بثنائية الماضي والحاضر، وثنائية العقل واللاعقل، فسنجد أنها تنم في نظر نيتشه عن إشكالية عقيمة ومزيفة، لأن الماضي أو التراث ليس ماضيا مضى، بل هو، تبعا لزمن العود الأبدي، مستقبلٌ يحضر، وحاضر يمْضي، بمعنى أنه جزء من بنية الحاضر، وهو يمارس فاعليته وحضوره عبر مختلف مظاهر الثقافة والحضارة، في العقل والمتخيل، أو في التصرف والسلوك، عبر النصوص والخطابات، أو عبر الأعراف والتقاليد. فإما أن نتعامل معه كرأسمال رمزي ينبغي استثماره عبر تأويله وتحويله إلى مبادئ حية خلاقة، وإما أن نقع أسراه، كنتيجة للتنكر والاستعلاء عليه، فيمنعنا من الانخراط في صناعة العالم وتهييء الأرض لولادة الإنسان الجديد. ليست المسألة هي التعارض بين قديم وجديد، بين تراث وحداثة، بل هي طريقة التعامل مع الماضي والتراث، وهي أيضاً كيفية الانتماء إلى الحداثة. وهذا شأن موقف نيتشه من العقل الحداثوي. فهو لا ينتقده لكي يتم التراجع عن العقلانية ومنجزاتها التنويرية الإيجابية، بل لكي يفهم مأزق المشروع الحداثوي. فهو، على سبيل المثال لا الحصر، يثمّن بشكل عال الفتوحات التي أنجزتها الفلسفة الحديثة، المتمثلة في ابتكاراتها المفهومية (كمفهوم الموناد عند ليبنتز، ونقد العقل عند كانط، ومفهوم الصيرورة الهيجلي) التي أدت إلى إبراز الدور المحدود للوعي والعقل فيما يتعلق بالمعرفة التي يقدّمها للفرد عن ذاته أو عن الآخر أو عن العالم والأشياء، وأظهرت بذلك

80. سيبلور دولوز في كتابه Pourparlers نقدا للديمقراطية شبيها بالنقد الذي وجهه نيتشه لها. فهو يرى بأن الاختلاف بين الأكثرية والأقلية اختلاف كمي، فالأغلبية تفترض معيارا أو نموذجا تقاس بالنسبة إليه: هذا المعيار هو الرجل الابيض/ الغربي/ الذكر/ العاقل، الذي يقطن المدينة، ويتحدث اللغة الرسمية.. وواضح أنه تبعا لهذا المعيار فالاقلية تتحدد باعتبارها تلك المختلفة في اللون والجنس والقومية وتسكن البوادي، وتحيد عن منطق الأبيض، وتتحدث لهجات مختلفة...إلخ. وتبعا لهذا المعيار، فالاقلية يمكن أن تكون أغلبية على مستوى الواقع (يمكن للنساء أن تشكل أغلبية مقارنة بالرجال، أو سكان البوادي مقارنة بسكان الحواضر...) لكنه تبقى الأغلبية لعقلاء المدن، والمتشبعين بمنطق المدنية.

p.134 et 135. Minuit, 1990 .1990 / 1972

81. *La Génealogie de la morale*, op.cit. p.64.

82. *Nietzsche et la critique du christianisme*, op.cit. p.19.

83. *Le Gai savoir*, livre troisième, aph.108, Nouvelles luttes, op.cit. p191.

عمق وغنى العالم الباطني واللاشعوري للإنسان، مما قلّص من سلطة المنطق وسمح بالشك في قيمة المعارف التي ينتجها. وهذا كله عزّز التفكير الحدثي والمعرفة المحايثة. إلا أن هذا التقليد الفلسفي هو الذي عمل في الوقت ذاته على تقزيم نتائجه[84]، إلى أن انتهى إلى المأزق الذي نحن بصدد فهمه. ولا يمكن فهم تراجع محاولات العقلنة هاته إلا بكشف الآليات اللامعقولة للتجربة الحداثوية، وذلك بفضح كل ما آل إليه تقديس العقل وتأليه مفاهيمه وأفكاره[85]. وهكذا فالنقد هنا يروم أيضاً ترتيب العلاقة بين العقل ولامعقولاته، التي هي بمثابة حياته الباطنة التي يتغذى منها ويشتغل عليها. وهذه هي مهمة العقل عند نيتشه: جعل اللامعقول معقولا، لا نفيه. وبهذا المعنى لا يمكن للعقل أن يصير خالصا من شوائب اللاعقل ومجردا من أهوائه، كما أن الاعتقاد في إمكانية ذلك عبارة عن وهم.

إن فهم ما يحدث يقتضي تجاوز منطق الهوية والتطابق الذي يأسر العقل، في تعارضات قاتلة، باتجاه منطق مختلف، يقرّ بالتعدد والاختلاف، حيث المفاهيم المتعارضة لا ينفي بعضها بعضا، بل هي تتعايش وتتساكن داخل الفكر، بما هو علاقة مركبة ملتبسة ومتنازعة تندغم فيها الرغبة بالمعرفة، والذوق بالسلطة. وبواسطة هذا المنطق يتم تجاوز المنظور الماهوي للكائن، والتصور المرآوي للفكر، والفهم التطابقي للحقيقة[86]، علما بأن هذا الثالوث هو أساس المنطق الصوري. ففي هذا المنطق يبدو الكائن كماهية ينبغي تصورها على نحو مطابق، سواء عبر الحد أو الرسم أو بالقياس والبرهان. وفي هذا المنطق أيضاً تبدو المعرفة كانعكاس أو صورة، أي كوصف مطابق لماهية الشيء، أو انعكاس تام للواقع. وفيه أيضاً تفهم الحقيقة بوصفها انطباقَ التصور على الواقع، فيتخذ من التطابق أساساً للمصداقية والموضوعية، حيث ينظر إلى الحقيقة باعتبارها معطى موجودا، أو أساساً يتعين اكتشافه أو ملاحظته وتسجيله أو وصفه والبرهنة عليه، وما ذلك إلا لأن الحقيقة تتصور كقيمة مجردة أو مفارقة، أو جوهرا يقبل التصور والتمثل.

في منطق الاختلاف يتم **أوّلا** تجاوز المنظور الماهوي للكائن، لأنه لا وجود في هذا المنطق لهوية صرف، أو ماهية متحققة بصورة نهائية، بل الشيء أو الحدث هو حاصل علاقاته مع الأشياء والأحداث

84. *Nietzsche et la critique du christianisme*, op.cit. p.75 et 76.

85. ينصب جوهر النقد الذي يوجهه نيتشه إلى الحداثة على الخلط الذي تقيمه بين رفض عالم الغيب وإعلان أفول المتعالي من جهة، ومن جهة أخرى السعي إلى تأليه الإنسان عن طريق إعلان اكتماله وتحققه، الذي يجد تجسيده في سيطرة التقنية. ومع بزوغ النزعة الإنسانية، أصبحت العقلانية الحسابية ومردوديتها هي المقياس الأوحد (جينيالوجيا الأخلاق)، واعتبرت كل دعوة للعودة إلى الغريزة والجسد، وإلى كل ما هو عضوي، بمثابة خطيئة، وفضيحة ميتافيزيقية. وهكذا صارت قيم النزعة الإنسانية قيما مقلوبة: السماء تحاكم الحياة الأرضية، والوعي يحاكم العالم، والحقيقة الإنسان؛ ولقد تم الاستنجاد بسلطة الأخلاق لمحاصرة الرذيلة وتحصين الفضيلة. تلك هي رهانات التربية من منظور النزعة الإنسانية: إدانة الحيوانية، الاعتقاد في عظمة العلم، وضبط الإنسان وإخضاعه للحساب. وهذا ما جعل نيتشه لا يكتشف في عمق الحداثة سوى إرادة عدمية تجد تجليها الواضح في الاقتصاد الرأسمالي العدمي الذي يستعمل الإنسان لمضاعفة أرباحه، ويمتص طاقاته فيحوّلها إلى طاقات لاستعباده؛ بحيث الإنسان وكل الأشياء لم تعد تستمد قيمتها من ذاتها، بل من الإستعمالات والمنافع التي تدرها؛ ونتج عن هذا، التسوية بين الناس والتسوية بين الأشياء، فانتهى هذا إلى خلق نوع من المجانسة المطلقة، وإلغاء الفوارق المختلفة، خصوصيات الحميمة، إذ فقدت الفرادة والتميز حظوتهما، وأصبح كل شيء قابلا للاستعاضة والاستبدال؛ وبكلمة واحدة لقد صارت روح العصر روحا قطيعية la grégarité.

86. الماهية والعلاقة، ص50.

الأخرى، وهو مفتوح باستمرار على المفاجئ والمجهول واللامتوقع. وحقيقته لا تكمن في حالة أولية، أو مبدأ أول، أو أصل ينبغي للبحث والتفكير أن يقف عليه؛ بل هو سلسلة من الروابط والعلاقات التي لا تتوقف عن الحدوث والتشكل [87]. وهذا شأن العقل مثلا. فهو لا يمكن القبض على حقيقته الموضوعية، أو تمثّل بنيته الأولية، لأن العقل لا ينفصل عما ننشئه حوله من المفاهيم والنماذج التفسيرية التي هي مقاربات مختلفة له. وإذا كان من المتعذر بلوغ الأصل الأول، فليس لأن موضوعات التفكير معقدة، وليس لأن المناهج لا تفي بالموضوعية، بل لأن التفكير والبحث في أي موضوع يجد أمامه كل الإشكاليات والتراكمات التي يتكون منها تاريخُه المعرفي. وكذلك فيما يتعلق بالعقل، فماهيته لا تنفصل عن تاريخ مفهومه، بكل تراكماته وتحولاته. وبكل تكوثره وغناه [88] وعلاقته بالمفاهيم الأخرى. وهكذا فمصدر التعقيد ليس طبائع الأشياء وما يكتنفها من أسرار، بل ما ينتج عنها من التصورات والخطابات، أو ما يتراكم بشأنها من اعتقادات وحمولات إيديولوجية؛ لهذا يتحذر بلوغ البداهة الأولى أو المعنى الأول، بل كل معرفة بشيء هي معرفة لمعرفة سابقة، وكل كلام على موضوع هو كلام على كلام سابق [89].

وثانياً، مع منطق الاختلاف يتم تجاوز المفهوم المرآوي للفكر، حيث يتم كسر مفهوم المرآة ومعها «نظرية الانعكاس» [90] فتغدو المعرفة بمثابة قراءة أو تأويل للشيء وليست تصويرا أو انعكاسا له. والفكر، بما هو قراءة للحدث، تصريفٌ وتحويل له وتوليد لدلالاته. وهذا يؤدي إلى اختلاف الشروحات للقول الواحد، وتعدد منظورات الحقيقة، كما يفسّر استحالة التطابق بين النص وترجمته، أو النص وتأويله. كل قول هو إعادة تركيب، وكل تأويل هو تأويل لتأويل.

وثالثا، يؤدي تجاوز المنظور الماهوي للكائن والمرآوي للفكر إلى تجاوز التصور التطابقي للحقيقة؛ ذلك لأن الحقيقة في هذا المنطق هي ما يمكن خلقه من العوالم، إما بابتكار لغات ونصوص ومفاهيم، أو بفتح إمكانات جديدة للحياة. ولهذا فالحقيقة هي نتاج وتشكيل وخلق، وليست أساساً أو معطى جاهزا، بل هي عبارة عن تشكيلات خطابية هي جسد للمعنى وأرض للمفهوم [91]. كما أن الحقيقة في منطق الاختلاف ليست ثمرة للبرهان والحجاج، لأن الكائن ليس هو ما يستدل على وجوده، بل هو ما يحدث ويأتي دوما على نحو مفاجئ وغير متوقع intempestif [92]، ولذا فإن الفكر ليس مجرد استدلال أو تسويغ، ولكنه قراءة ورواية.

87. *Magazine littéraire*, n°298, 1992. op.cit. p.58.

88. يرى طه عبد الرحمن أن لفظ «التكوثر» هو خاصية للعقل، بما هو فعل عقلي، لأنه لا يتكوثر إلا العقل؛ والمقصود بذلك أن العقل لا يقيم على حال وإنما يتجدد على الدوام، ويتقلب بلا انقطاع، وأنه على خلاف ما ساد ويسود به الاعتقاد الموروث عن اليونان، ليس العقل جوهرا مستقلا قائما بنفس الإنسان، وإنما فاعلية. وبالإضافة إلى خاصية العاقلية، يتصف التكوثر بخاصية القصدية التي تثبت حدثية العقل وطابعه العلائقي؛ كما يتصف أيضاً بخاصية النفعية المتعدية. وهكذا فلا تكوثر إلا للأفعال العاقلة والقاصدة والنافعة. **اللسان والميزان أو التكوثر العقلي**. ص 21 و22، المركز الثقافي العربي، ط1. 1998.

89. **الماهية والعلاقة**، ص48.

90. Nietzsche (F). *Par de- là le bien et le mal*. aph..207.

91. *Magazine littéraire*, n°298, op.cit. p.75.

92. Deleuze (G). *Pourparlers*. op.cit. p.231.

وأخيرا، لا تخلو الحقيقة، في منطق الاختلاف، من مفارقات وتناقضات والتباسات. فبقدر ما يتسم الكائن بالاختلاف والتعدد، بقدر ما يقوم الخطاب على عدم التطابق بين القصد والمعنى [93]. وضرب مفهوم التطابق يفضي إلى التحرر من مفهوم التأسيس. لأن ما يبنى على أساس ويستند إلى أصل هو الصادق من المعارف واليقينيات؛ ولهذا يشتغل الفكر هنا بوصفه عملية تأسيس وتأصيل، قوامها ردّ الظواهر والأفكار إلى مبادئ أولى وعلل أصلية، وذلك على غرار التفسير الأفلاطوني الذي يرجع أصل العالم إلى مثال الخير، أو التفسير الليبنتزي الذي يرجعه إلى العلة الكافية. غير أن الأصول والمبادئ - كمبادئ المنطق والعلل، كالعلل الأرسطية الأربعة - تظل ثابتة ومفارقة، مما يؤدي إلى إحلال المفاهيم المجردة محل الموجودات العينية وبالتالي اختزال الأشياء في معان ذهنية مفارقة أو مبادئ ثابتة. وهكذا فالتفكير من منظور تفاضلي لا يهدف إلى الوصول إلى الأسس، وإنما بالأحرى إلى الكشف عما تحجبه هذه الأسس وتخفيه العلل وتتستر عليه المبادئ من الاختلافات والثغرات والتباينات. وهذا ما يجعل التفكير يسهم بجعل الحدث يستعيد قوته وخصوبته وكثافته [94] بقدر ما يتم التعامل مع المفاهيم والأفكار والنصوص بوصفها أحداثا وظواهر لها كينونتها، ولها نصيبها من الخبث والمخاتلة، ما دامت تتعدى ما تطرحه وتنزاح عن مقاصدها. ولهذا لا يجوز التعامل معها كحقائق أو أطروحات معينة يمكن تمثّلها أو الإحاطة بماهيتها، بل كأشياء قابلة للقراءة والتأويل. وهذا شأن النصوص الفلسفية. فهي أجساد لغوية كثيفة يتعذر اختزالها إلى دلالات منطقية أو نحوية. إنها عبارة عن أحداث لها فرادتها، وتجارب غير قابلة للتكرار والتعميم [95].

سيرا على هذا النهج تعامل نيتشه مع مشكلة العقل والعقلانية، فهو عندما فكر في موضوع العقل وفي منتوجاته، لم يبحث عن ماهية خالصة من شوائب اللامعقول، وإنما فكر في وقائع وتجارب، واشتغل على مفاهيم ونصوص لكي يكشف ما ينطوي عليه خطاب العقل نفسه من الممارسات الأسطورية أو المضمرات اللاهوتية؛ وعلى هذا النحو لا أحد يتمثّل العقل المحض، بل يتعاطى معه بطريقة مختلفة بقدر ما يعيد ترتيب علاقته باللامعقولات. بهذا المعنى ليست العقلانية مرحلة نقطعها، أو عتبة نجتازها، أو نموذجاً نتماهى معه، بل هي نقد مستمر للعقلانيات السائدة أو الموروثة، يقصد الكشف عن قصورها ومآزقها، عن تواطؤاتها وإقصاءاتها. إنها فاعلية نقدية مستمرة تمارس لا من أجل تحطيم العقل - على عكس ما يذهب إلى ذلك جورج لوكاكش [96] ولا من أجل تطهيره من أهواء الجسد - كما عودنا على ذلك التقليد الميتافيزيقي - بل من أجل تسوية علاقة العقل بأهوائه، وبكل ما لا يعقله ويتحكم به. تغدو العقلانية، إذن، من زاوية النقد الجنيالوجي، كثيرةً ومتعددة، تبعاً لتعدد القوى المشكّلة للجسد. ومما لا شك فيه أن هذا التعدد هو أحد النتائج المترتبة، من جهة، عن تقويض النموذج القضوي وتصوره الجوهراني

93. الماهية والعلاقة، ص52.

94. *Rhétoriques de la modérnité*, op.cit. p.20.

95. *Magazine littéraire*, n°298, op.cit. p.57.

96. جورج لوكاكش: نيتشه مؤسس لا عقلانية الطور الامبريالي، تحطيم العقل، الجزء الثاني، الفصل الثالث، ص39. ترجمة إلياس مرقص، دار الحقيقة للطباعة والنشر، بيروت، 1981.

للعقل؛ والاعتراف، من جهة أخرى، بالطابع البلاغي للغة الفلسفية. ولقد ساعد على الإطاحة بذلك التصور وصول النموذج العلمي للعقلانية إلى الباب المسدود، وعجزُ معاييره ومفاهيمه عن مواكبة حتى المستجدات التي عرفها الواقع العلمي الجديد، فكيف له أن يلمّ بتشابك الواقع الإنساني، وبتنوعه وصيرورته!

يقتضي هذا التصور النظر إلى العقلانية كلعبة قوى مجالُها ورهانُها هو الجسد، بما هو تركيب لقوى تتنازع السيطرة عليه [97] . وبهذا لا تعود العقلانية فضاء للانسجام والتماهي والإجماع، كما دأب على ذلك التقليد الحداثوي، بل تصبح مجالا للاختلاف بين تصورات إرادات القوة. وهي عبارة عن منظورات تتنازع الهيمنة على الجسد الفلسفي تبعا لمعيار التوكيد أو النفي، أي توكيد الاختلاف أو نفيه. وتبعاً لهذا المنظور، فإن كل عقلانية لا تتحدد إلاّ بنوع الحل الذي تقدّمه لجدل التوكيد والنفي. وهذا يعني أن أي ممارسة فلسفية لا تستطيع أن تحتكر بمفردها حقل العقلانية الفلسفية، أو أن تفرض نموذجها وقواعده على باقي الممارسات الفلسفية الأخرى. والدرس، الذي يمكن استخلاصه من تجربة الحداثة، هو أن ادعاء العقلانية الشمولية ممكن أن يراود العقل كحلم أو كيوتوبيا، لكن نتيجته، حينما يراد فرضه كأمر واقع، تكون الإحباطات والانتكاسات والهزائم التي يشكّل التاريخ الحديث والمعاصر مسرحاً لها.

في هذا التصور الجديد للعقلانية، يحتل مفهوم اللعب مكانة هامة جداً، ليس كمجال لسيادة الاعتباط والذاتية، ولكن بالمعنى الذي سيجد تبلوره الناضج في «نظرية اللعب اللغوية» عند فيتجنشتاين، وقد أحدثت القطيعة في مجال اللغة، حيث تم التخلي عن الفهم المتجانس والأحادي الجانب للغة، ووضع موضع تساؤل جذري تصوُّرها كنَسق وكإحالة، وتم الاحتفاظ بطابعها كنشاط أو كفاعلية وبالطابع المتنوع لهذا النشاط [98] . فاللغة، تبعا لاستعارة اللعب، أصبحت تبدو كممارسة غير مفصولة عن نمط حياة من يستعملها، وكنشاط يخضع لقواعد محددة، ويسعى لتحقيق أهداف مرسومة. ولكن القاعدة والهدف هنا لا يجب أن يفهما بمعنييهما القبليين كوصفات وتحديدات جاهزة، على غرار قواعد النحو أو معايير المنطق البرهاني؛ وإنما كتعيينات مرنة ومتلائمة مع دينامية اللغة في استعمالها المتنوع. وهذا ما يجعل اللغة تتعلم ليس عن طريق حفظ قواعدها عن ظهر قلب، وليس عن طريق الشروحات والتفاسير التي تقدّمها المعاجم والقواميس، وإنما عن طريق استعمالها وممارستها. وبهذا تم استبعاد النموذج المنطقي الذي يقيم تماثلاً بين اللغة والحساب. فلم يعد هناك أي نموذج شامل لإنتاج قضايا متطابقة مع الوقائع، ولكن هناك ممارسة تتحدد بالشروط التي تستعمل في إطارها [99] . وإذا حاولنا الآن أن ننظر إلى الانعكاسات التي يمكن أن تكون لهذه النظرية، أي نظرية اللعب اللغوية، على مستوى تصورنا للعقلانية لوجدنا أنها ستحررنا من الفكرة التقليدية، التي تغدو العقلانية بموجبها جملة من القواعد أو المبادئ الصارمة التي يتم التقيد بها لضمان وحدة

97.Deleuze, *Nietzsche*, 10° édition, Puf, 1995, p.23 et 24.
98. *Rhétoriques de la modernité*, op.cit. p.163 et 164.
99. Ibid, p166.

العقل البشري وشمولية ممارسته المتجانسة. وهذه الفكرة هي النواة الصلبة للنموذج العلمي للعقلانية، وهي التي توجد من الناحية التاريخية وراء التعريف المعياري للعقل، ذلك التعريف الذي تغدو العقلانية بموجبه خضوعاً صارماً لمبادئ ومعايير يتم تحديد مصداقيتها من خلال مدى تحقيقها للأهداف المحددة سلفا. وهذه الصرامة هي ما تروم نظرية اللعب تقويضها[100]. فقواعد العقلانية لا تنبثق من التحديدات المنطقية، ولكن من الدينامية الحيوية للجسد، ومن منطق موازين قواه؛ ولهذا فهي تتمتع بمرونة تمتد لتشمل حتى معايير العقلانية. وهذا ما يجعل من تصور العقلانية، كلعبة، عبارة عن عمليات من العقلنة غير متجانسة، ومختلفة، وخاضعة لتوجيهات إرادات القوة المتنازعة. ولا شك أن التعددية، التي تنبثق من هذا المنظور، تقوّي الطابع الإشكالي للتفكير الفلسفي، من حيث أنها تعمل على إعادة صوغ حقل ممارسته الاستفهامية وتوسيع آفاقها[101]. وبذلك يتم تجاوز التعارضات المميزة للعقلانية الكلاسيكية، كالتعارض بين الاستدلال والتجربة، أو بين العقل واللاعقل، أو بين العقل والحياة، أو بين الحقيقة والاعتقاد، أوبين الفكر واللغة، أو بين المعرفة والقوة. ذلك لأن هذه العقلانية، بما هي متعددة، وبما هي محايثة لتجربة الجسد ولعبة قواه، تكون بالضرورة مزيجاً من المعرفة والهوى والذوق والأمل والسلطة والاعتقاد. أي تكون محاولة لعقلنة اللامعقول وجعله يصير معقولا، ومحاولة لخلق نوع من المصالحة والانسجام بين الأشياء التي ظلت حتى ذلك الحين متنافرة ومتناقضة، يقصي بعضها البعض الآخر.

100. Ibid, p167.
101. Meyer (M), *Questions de rhétorique*, op.cit. p.9.

الفصل الثاني

القراءةُ القَيميّة للفَلْسفة أو تجاوزُ الميتافيزيقَا كأخْلاَق

«لقد اكتشفتُ شيئًا فشيئًا أن كل فلسفة عظيمة كانت حتى يومنا هذ اعترافَ مؤلّفها، وأنها تشكّل مذكّراته، شاء ذلك أم أبَى. وعرفتُ كذلك أن المقاصد الأخلاقية تشكّل في كل فلسفة البذرة الحقيقية التي تنبت النبات بكامله (..). وإذا أردنا أن نفسر ميلاد الإثباتات الميتافيزيقية لهذا الفيلسوف أو ذاك، فمن الأفضل والمعقول أن نتساءل عن نحو أي نوع من الأخلاق ستقودنا إليه تلك الإثباتات.» ف. نيتشه.

«لقد حملتُ على عاتقي القيام بمهمة لا يمكن أن تكون ـ بأي حال من الأحوال ـ مهمة الجميع: سأهبط إلى الأعماق، وسأقوم باختراق العمق، وبتفحّص ونسف ثقة راسخة وإيمان عتيق. فمنذ ألفي سنة والفلاسفة الذين هم نحن، تعوّدنا على البناء ومعاودة البناء فوق أرض اعتقدنا أنها صلبة، بالرغم من أننا نشاهد اليوم انهيارها تباعا. ولهذا سأبدأ بنسف ثقتنا في الأخلاق.» ف .نيتشه.

تمهيد

يعتبر نيتشه، في نظر الكثير من النقاد والباحثين والفلاسفة المعاصرين، أولَ من أدخل مفهوم القيمة إلى الفلسفة. بل إن هيدغر يرى أنه «تحت تأثير نيتشه صارت الفلسفة في أواخر القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين فلسفة للقيم، وفينمنولوجيا للقيم» [1] . بل إن نيتشه ذاته يعتبر أن السؤال المتعلق بمعنى وقيمة الوجود هو من أرقى الأسئلة الفلسفية على الإطلاق، ومن أكثرها تجريبية في الوقت ذاته، من حيث أن الإنسان سعى، منذ زمن بعيد، إلى البحث عن معنى الوجود وقيمته، حتى لو كان سؤاله هذا قد طرح في البداية كشيء خاطئ ومذنب، لأن الوجود كان في حاجة إلى تبرير، ومن ثم ظهرت الحاجة إلى فرضية الإله وغيرها من الفرضيات التي تقوم مقامه كعالم الماوراء، أو عالم الأشياء في ذاتها، أو عالم الروح الخالصة، لتبرير الوجود وتقديره من وجهة نظر الوعي الشقي والمثل الزهدي.

بيد أن هيمنة مفهوم القيمة ومركزيته في الفلسفة النيتشوية ليس مجرد استجابة للضرورة التاريخية، بحكم الطابع العام المميز للقرن التاسع عشر، من حيث هو مرحلة اضطراب في التفكير وانقلاب في القيم، كما يذهب إلى ذلك فؤاد زكريا [2] ، وإنما هو أيضاً اختيار استراتيجي وأسلوب جديد في القراءة والتأويل والنقد ابتدعه نيتشه وهو واع بأهميته وخطورته.

1. Heidegger (M), *Nietsche* II, trad, P.Klossowski.Gallimard, 1971 p.81.

2. د. فؤاد زكريا، نيتشه، ص12، مرجع سابق.

وعليه فإن شكل حضور نظرية القيمة في الفلسفة النيتشوية ليس هو حضورها كموضوع مميز للنشاط الفلسفي في المرحلة الحديثة والمعاصرة، على نحو ما درج عليه مؤرخو الفلسفة في تقسيم محاور التفكير التي استقطبت اهتمام الفلسفة عبر تاريخها إلى ثلاثة محاور رئيسية هي: مبحث الوجود (الأنطولوجيا)، ومبحث المعرفة (الغنوصولوجيا)، ومبحث القيم (الأكسيولوجيا)، حيث هيمن كل واحد منها على حقبة تاريخية من الفلسفة أو عصر من عصورها. يقال مثلا بأن المحور الذي استقطب اهتمام الفلسفة في المرحلة الإغريقية هو مبحث الوجود، وفي المرحلة الحديثة طغى على النشاط الفلسفي مبحث المعرفة أو نظرية المعرفة، وفي المرحلة المعاصرة، وابتداء من النصف الثاني من القرن التاسع عشر، هيمن مبحث القيم على الفلسفة.

لكن جدّة نظرية القيم عند نيتشه لا تتجلى فحسب في كونها أصبحت الموضوع المهيمن على البحث الفلسفي لديه - حتى لو أن هذا وحده يمثل فضلا لا يمكن التقليل من شأنه - بل تتجلى في التصريح، «بما كانت تنطوي عليه النهضة العلمية الحديثة ضمنا، وفي التعبير عن الفلسفة الكامنة في كل تقدم أحرزه العقل البشري، أعني في تأكيده خلو العالم من القيم، التي لا يخلقها إلا الإنسان ذاته، ولا تضفيها على العالم إلا مطالبه وحاجاته»[3].

جدّة نظرية القيم النيتشوية، إذن، تتمثل أساساً في كونها غدت منظورا ومنهجا، من خلاله تتم قراءة الخطابات، وتأويل النصوص، وتفكيك مفاهيم العقل ومقولات المنطق؛ وهذه النظرية هي التي مكّنت نيتشه من تحقيق انعطاف كبير في مجال الفلسفة والتفلسف، كان من أبرز نتائجه تجاوز الميتافيزيقا ومنطق الهوية والذاتية، الذي كانت تستلهمه، باتجاه منطق آخر مغاير يقرّ بالاختلاف والتعدد؛ وهو منطق ساهم بشكل كبير في تجديد الفلسفة شكلا ومضمونا، حيث عمل على تحرير التفكير الفلسفي من القوالب الجاهزة والمقولات المجردة للمنطق الصوري والعقلانية الكلاسيكية؛ فأعاد بذلك الحياة إلى الفلسفة بعد أن خلخل صروحها الميتافيزيقية، وأزال القناع عن الكثير من أوهامها: كوهم التأسيس والأسبقية، وامتلاك الحقيقة، وأوهام البداهة، والكلّية، والحكمة، والهوية، والماهية... الخ؛ وجعل الفلسفة تنفتح على مجالات أخرى من النشاط الرمزي للإنسان، كعلوم الحياة: من بيولوجيا وفيزيولوجيا وطب؛ والعلوم الإنسانية: كفقه اللغة، واللسانيات، والسيكولوجيا، والتاريخ، والجنيالوجيا، والسيميائيات؛ وعلى الآداب وأساليبه الفنية البلاغية: من استعارة، ومجاز، وتخييل، وتشخيص المفاهيم، وتوظيف المتخيل الجمعي، كالأمثال، والحكم، والأسطورة.

بيد أن تأويلنا لنظرية القيمة النيتشوية، من حيث هي تجاوز للميتافيزيقا ولمنطقها القائم على الهوية والذاتية، ومن حيث هي تأسيس لأسلوب جديد في التفكير والتأويل والكتابة، يبقى مجرد ادعاء إذا نحن لم ندخل في حوار مع التأويل الهيدغري لنفس النظرية. وهو التأويل الذي يذهب عكس أطروحتنا، حين يعتبر هيدغر أن هيمنة مفهوم القيمة على فلسفة نيتشه أبرز دليل على طابعها

3. نفس المرجع، ص54.

الميتافيزيقي وعلى اندراجها ضمن تاريخ الميتافيزيقا من حيث هو تاريخ نسيان الوجود.

ونعتمد في بلورة وإنماء التأويل الهيدغري لنظرية القيمة النيتشوية، أساساً، على مؤلف هيدغر عن نيتشه في جزأيه، وكذا على مؤلفه الذي يحمل عنوان **الطرق الموصدة**؛ كما نوظف في حوارنا النقدي معه عدة شهادات وتصورات مستلهمة من مفكرين وباحثين وفلاسفة معاصرين، نذكر منهم، على سبيل المثال لا الحصر، كل من كارل لوفيتش وجياني فاتيمو، وميشال فوكو، وجيل دولوز.

1. العدمية وضرورة القراءة القيمية

يعزو نيتشه ظهور مفهوم القيمة واحتلاله الصدارة في فلسفته إلى الحدث الكبير الذي عرفته الحضارة الغربية، ألا وهو حدث العدمية. والعدمية من حيث هي حدث عظيم، تضعنا، كباقي الأشياء العظيمة، «أمام خيارين لا ثالث لهما: فإما أن نقولها بعظمة ترقى إلى مستوى عظمتها، موظفين في ذلك أسلوبا يمزج بين السخرية والبراءة؛ وإما إن نلتزم حيالها الصمت» [4] . والعدمية من الأشياء الكبرى لأنها الحدث الأكبر للغرب الحديث؛ ولهذا وجدنا نيتشه يتحدث عنها بأسلوب تراجيدي عظيم le grand style.

يعتبر نيتشه نفسه بمثابة العدمي الأول في أوربا. «فهو الذي جرّب العدمية، وعاشها، وذاق مرارتها، وأحسّها واستشعرها في داخله ومن حوله، ومن تحته ومن فوقه» [5] . وإذا كان نيتشه يعتبر مشروعه الفلسفي **إرادة القوة**، كإنجيل للمستقبل، تعبيراً عن حركة مضادة للعدمية من حيث المبدأ أو الغاية، كما يعتبره البديل المستقبلي لها؛ إلا أنه مع ذلك يسلّم بضرورتها التاريخية والسيكلوجية، من حيث هي النتيجة المنطقية لهيمنة وسيادة القيم والمثل العليا للحضارة الغربية، من قيم ومثُل الدّين والأخلاق والميتافيزيقا والعلم والديموقراطية.

يعرّف نيتشه العدمية على النحو التالي: هناك تناقض بين العالم الذي يباركه الغرب ويقدّسه وبين العالم الذي يحيا فيه ويشكّل واقعه الفعلي؛ وهناك اختياران لا ثالث لهما: فإما حذف وإزالة التبريك الغربي، وإما حذف ومحو الذات الغربية. والاختيار الثاني هو العدمية [6] .

والعدمية، من حيث هي شرط سيكولوجي ضروري للحياة، تتخذ ثلاثة مظاهر أساسية، هي بمثابة أحكام مسبقة:

المظهر الأول يتمثّل في القول بأن لا شيء يتحقق عبر الصيرورة، وبالتالي فإن الادعاء بوجود هذه الصيرورة تهافت.

والمظهر الثاني هو إدراك عدم خضوع الصيرورة لوحدة عليا أو لنظام صارم، يعتبر الفرد جزءا

4. Nietzsche.F, *La volonté de puissance*, trad, Henri Albert, le livre de poche, librairie Générale Française, 1991.p.26.

5. Nietzsche (F), *Le nihilisme Européen*, Préface, aph.3, Introduction et traduction par Angèle Kremer. Marietti, éditions Kimé, Paris, 1997, p.29.

6. Ibid, p.31.

منه، ووسيلة من أجله. وهو ما يعني أن الفرد فقد الاعتقاد في قيمته بفقدان الاعتقاد في الكلّية التاريخية، أي في الكلّ الذي ينتمي إليه ويستمدّ منه قيمته [7].

والمظهر **الثالث**، هو نتيجة لفقدان الاعتقاد في الحكم المسبق الثاني، وهو في الوقت ذاته بديل عنه. إنه اعتبار عالم الصيرورة بمثابة وهْم، ثم خلق عالم يوجد فيما وراء الصيرورة باعتباره العالم الحق، وهو العالم الذي سيتم التخلي عن الاعتقاد فيه بمجرد ما تزول الحاجة السيكولوجية التي اقتضته. لكن عالم الصيرورة، حتى حينما يصير العالم الحق، يبقى الإنسان الحديث عاجزا عن تحمّله وقبوله، ومن ثم يتعمق لديه الإحساس باللاقيمة واللامعنى [8]

لكن العدمية، حسب دولوز، لا تعني اللاوجود أو اللاقيمة، بل هي قيمة عدم. والحياة تأخذ هذه القيمة بمقدار ما يجري نفيها وتبخيسها. والحطّ من قيمة الحياة يفترض وهماً، لأنه بالوهم يتم التزييف والحط من القيمة، وبالوهم تتم معارضة الحياة بشيء آخر، حيث تصبح بكاملها وهمية، وتقدّم كظاهر، وتأخذ بمجملها قيمة عدم. يقول نيتشه: «إن الأخلاق و الدّين يستندان كلّية إلى سيكولوجية الخطأ، ففي كل حالة تختلط العلة بالمعلول: إما أن الحقيقة تختلط مع مفعول ما نعتقد أنه حقيقي، وإما أن حالة من حالات الوعي تختلط مع الخاصية السببية لهاته الحالة» [9].

والعنصر المشكّل للوهم هو فكرة وجود عالم آخر ما فوق حسي، عالم يكتسي عدة أشكال: قد يكون هو الله، أو الخير، أو الحقيقة، أو العقل... ومن ثم فالعدمية تعني الطابع الإنكاري لإرادة الحياة؛ إنها تمثل صفة النفي في إرادة القوة [10].

وفي نفس اتجاه تأويل دولوز، يذهب هيدغر حين يعتبر أن العدمية، عند نيتشه، ليست رأيا ولا مذهبا، وليست مجرد تاريخ ولا حتى بمثابة الخط الأساسي للتاريخ الغربي، وإنما هي قانون الحضارة الغربية ومنطقها؛ بل إنها إرادة النفي الكامنة وراء تلك الحضارة. إنها القانون الخاص بتقديرات القيم التي تمثّل جذر تأويل العالم في الغرب. وهو يتشكّل، في نظر هيدغر، من عدة لحظات؛ من لحظة قيام القيم العليا، ثم لحظة تبخيسها وتقويضها، مرورا بلحظة الوجود الفارغ من المعنى والفاقد لكل قيمة، ثم أخيرا ضرورة إحلال قيم جديدة محل القيم القديمة، أي التأسيس الجديد للقيم [11].

وحسب مؤلف **زرادشت نيتشه**، يمكن التمييز في العدمية بين أربعة أشكال أو معان [12]:

1. تبخيس قيمة العالم المادي باسم عالم آخر مفارق.
2. تبخيس قيمة العالم المثالي وهذا العالم المحسوس.
3. محاولة للفعل بدون أي تبرير مستمدّ من الإيمان بعالم آخر، واستبدال الأساس الإلهي للقيم بأساس

7. Ibid, p.37.
8. Ibid, p 38.
9. Nietzsche (F), *Le crépuscule des idoles*, les quatres grandes erreurs, aph.6, introduction Henri Albert, Denoèl / Gonthier, 1899. p.55.
10. Gilles Deleuze. *Nietzsche et la philosophie*. Puf 1970. p.169.
11. Heidegger, *Nietzsche*, II. p.224.
12. بيار هيبر سوفرين، **زرادشت نيتشه**، ترجمة أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط1. 1994. ص152.153.

إنساني.
4. إرادة أفول التمرّد وهدم الألواح القديمة وبناء ألواح جديدة.

المظهر الأول للعدمية يلقّب بالعدمية السالبة أو النافية، وهي تقوم على تبخيس الحياة باسم القيم العليا؛ إنها تمثّل سيادة اللاهوت والميتافيزيقا والأخلاق بما هي تأويلات وتقويمات وحيدة للوجود. وهي تقويمات تقوم في أساسها على إنكار الحياة، وتبخيس الجسد والغرائز والرغبة لصالح قيمها الزهدية العليا.

والمظهر الثاني للعدمية يعطينا معناها الارتكاسي؛ فهي لا تشكّل إرادة ولكنها بمثابة رد فعل ضد عالم ما فوق الحسّي وضد القيم العليا؛ وهي لا تعني تبخيس الحياة باسم قيم عليا بل تبخيس القيم العليا ذاتها، حيث ينفي العدمي الله والخير والحقيقة وكل أشكال التعالي والمفارقة. ويرى دولوز أن المعنى الثاني للعدمية هذا لا يُفهَم إلا إذا أدركنا كيف يتفرع من المعنى الأول ويفترضه؛ ففي المعنى الأول يتم تبخيس الحياة باسم قيم عليا؛ أما في المعنى الثاني فالإنسان يبقى وحيدا مع الحياة، مع حياة جرى تبخيسها وهي تتواصل الآن في عالم من دون قيم ومعنى ومن دون هدف. فقبل قليل كانت تجري معارضة الظاهر بالجوهر، وكان الإنسان يجعل من الحياة ظاهرا؛ أما الآن فيجري نفي الجوهر، لكن مع الاحتفاظ بالظاهر [13].

وهكذا تتأسس هذه العدمية على نفي القيم العليا المفارقة واستبدالها بقيم «إنسانية مسرفة في إنسانيتها»، حيث يتم إحلال الأخلاق محل الدّين، وإحلال قيم الفائدة والتقدم والتاريخ محل القيم السماوية. لكن استبدال قيم إنسانية بقيم لاهوتية لا يعني تغيرا في جوهر العدمية؛ لأن الأمر يتعلق بنفس الحياة الارتكاسية، وبنفس العبودية التي كانت قد فازت تحت هيمنة القيم اللاهوتية، وهي التي تفوز الآن في ظل هيمنة القيم الإنسانية. ربما كنا خطونا الآن خطوة إضافية في صحراء العدمية؛ فنحن نعتقد أن إدراكنا أصبح يحتضن ويتملّك الواقع أكثر مما مضى، ولكننا في الحقيقة لا نحتضن إلا ما تركته القيم العليا البائدة من بقايا القوى الارتكاسية وإرادة العدم. ولهذا يرسم نيتشه في كتابه **هكذا تكلم زرادشت** البؤس الكبير «للإنسان المتفوق» [14]، من حيث إنه أراد أن يحل محل الله، فيدعو إلى حمل لواء القيم الإنسانية، ويعتقد بأنه قد عثر على الحقيقة والواقع واسترجع معناهما التوكيدي، بيد أن التوكيد الوحيد القادر عليه هو أن يقول «نعم» على طريقة «الحمار» [15].

13. G.Deuleuze, *Nietzsche et la philosophie*, op.cit, p.170.

14. يطلق نيتشه لقب الانسان المتفوق على العدمي الذي بلغه نبأ «أفول المتعالي»، لكنه لا يتوصل للاقتناع بذلك في قرارة ذاته، وسيستمر في التصرف كما لو كان المتعالي موجودا. فيستبدل أساس القيم المتعالي بأساس انساني، لكن التحول لم يحصل بعد، حيث نقع مجددا على القيم ذاتها. بيار هيبر. سوفرين. «زرادشت نيتشه»، ص. 151و152.

15. G.Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, p.30.

وعقب «الإنسان المتفوق» ينبثق «الإنسان الأخير»[16]. وهو ذلك الذي يرى، حسب دولوز، أنه لا طائل ولا جدوى من أي شيء، والأفضل هو الخمود الهادئ، وعدم الإرادة أفضل من إرادة العدم. ولكن مع هذه القطيعة تنقلب إلى إرادة العدم ضد الحياة الارتكاسية. فتلهم الإنسانَ الرغبةَ في التدمير الذاتي الفاعل؛ ففيما وراء الإنسان الأخير يوجد الإنسان الذي يريد الهلاك والتدمير الذاتي. حينما تصل العدمية هذه الدرجة العليا من التحقق – ويرمز إليها نيتشه بمنتصف الليل – أي حينما تصل إلى أوجها، يكون كل شيء مهيئاً للتحول الجذري؛ حيث يتم الانتقال من «الإنسان الأخير» إلى «الإنسان الآيل إلى السقوط»[17].

يعرّف نيتشه العدمية غير المكتملة بقوله: «العدمي هو المرء الذي، حينما يكون أمام العالم كما هو موجود، يحكم عليه بأنه لا ينبغي أن يوجد، وحينما يكون بصدد العالم كما ينبغي أن يكون، يحكم عليه بأنه غير موجود». ويرى هيدغر أنه يتم خلال هذه العدمية إنكار كل شيء بنفي مضاعف: العالم كما هو معطى، والعالم ما فوق الحسي. لكن خلف هذا النفي يوجد التوكيد الوحيد لعالم صار واحدا، فهو يرفض كل ما كان مثمّنا إلى حد الآن، ويضع ما هو جديد انطلاقا من ذاته[18]. ولهذا يطلق نيتشه على هذه العدمية – أي العدمية التي إذ تلغي القيم العليا القديمة تلغي معها عالم ما فوق الحس– العدميةَ الانتشائيةَ Le nihilisme extatique. وتحت المظهر السلبي تؤكد هذه العدمية ليس ما هو معطى، وليس مثالا أو نموذجا مفارقا (المثل الأعلى الزهدي)؛ ولكن مبدأ لتقدير القيم، أي إرادة القوة من حيث هي مقياس وأسّ لكل تأسيس للقيم. وحينما تدرَك العدمية على هذا النحو، تعثر على ماهيتها التوكيدية، وتصعّد كل ما يجعلها غير مكتملة[19]. ومن خلال توكيد إرادة القوة كأصل ومقياس لكل فعل إبداعي، فإن «العدمية يمكن أن تكون طريقة سامية في التفكير»[20].

وحسب هيدغر، فإن تجربة نيتشه الفلسفية هي أساساً محاولة متنامية لفهم الحدث الأساسي في تاريخ الغرب الحديث الذي هو العدمية، وقد يجد صيغته الأساسية في مقولة «أفول المتعالي» ! وهي ليست صيغة إلحادية بالمفهوم الساذج للإلحاد، ولكنها تعبّر عن تجربة تاريخية أساسية يجب في ضوئها أن تفهم الصيغة النيتشوية الأخرى التي تفيد بأن فلسفته «أفلاطونية مقلوبة». وفي علاقة بمظهر القلب هذا، يجب فهم وتأويل نظرية القيمة عند نيتشه، من حيث هي بديل للمفهوم المحوري والأساسي في الميتافيزيقا، ألا وهو مفهوم الحقيقة[21].

وللعدمية، كقلب للأفلاطونية، مظهران: الأول هو أنها تعبّر عن الحدث الأكثر تشكيلا لتاريخ

16. هو الذي أدرك زيف العالم المفارق وتحرر من إكراهه، ولكنه عاجز عن إبداع قيم جديدة، فيعيش في العدم المحض، ويفهم «أفول المتعالي» بأنه لم يعد هناك أخلاق أو واجب أو قاعدة تسير على هديها الحياة؛ يخلط بين اللاأخلاقية Immoralité واللاأخلاق immoralisme (بيار هيبر . نيتشه، ص150.151).

17. G.Deuleuze: *Nietzsche et la philosophie* p.32.
18. M.Heidegger: *Nietsche*, II. op.cit. p.225.
19. Nietzsche, *La volonté de puissance*. op.cit. p.14.
20. Ibib, p.15.
21. M.Heidegger. *Nietzsche*, II. op.cit. p144 .

الغرب، حيث أصبحت القيم العليا مبخسة، وتم القضاء على كل هدف أو غاية، وأصبحت كل أحكام القيمة متناقضة.

والمظهر الثاني، يتمثل في أن قلب الأفلاطونية يعني قلب أولوية عالم ما فوق الحسي، بما هو النموذج أو المثال الأنطولوجي. لا يعني هذا القلب جعل الافلاطونية تسير على قدميها بعد أن كانت تسير على رأسها ـ على غرار القلب الذي أحدثه ماركس بالنسبة لهيجل. لأنه عند هذا المستوى من القلب يتم استبدال العوالم، أما الأمكنة والمواقع فتبقى ثابتة لا يطرأ عليها أدنى تغيير، فهناك أعلى وأسفل؛ وبدل أن يكون الأعلى هو المعقول يصير هو المحسوس، وبدل أن يكون الأسفل هو المحسوس يصير هو المعقول؛ وطالما ظل الثنائي الأعلى / الأسفل، الفوق / التحت، النموذج / النسخة، هو المحدد لبنية البناء الميتافيزيقي، فإن الأمكنة والمواقع تبقى محافظة على ماهيتها. لكن قلب الأفلاطونية لن يؤدي إلى القضاء على العدمية إلا إذا كان قلبا جذريا؛ وهذا لن يتم إلا بعد حذف الأعلى والأسمى. لكن إلغاء «عالم الحق» يؤدي إلى إلغاء «عالم الظاهر» [22] . يقول نيتشه: «العالم الحقيقي فكرة لم تعد صالحة لأي شيء، لم تعد تدعو لأي شيء، فكرة غير نافعة، غير مجدية، فكرة مرفوضة، لنبطلها (...) لقد أبطلنا العالم الحقيقي: فأي عالم تبقى؟ لعلّه الظاهر؟ لا! لقد أبطلنا عالم المظاهر مع العالم الحقيقي في الآن ذاته!» [23] . من هذه الزاوية تعني العدمية استحالة تأويل الطابع العام والكلّي للوجود انطلاقا من القيم الأساسية الثلاثة: «الغاية» و«الوحدة» و«الحقيقة» لأن الطابع التعدّدي للوجود يكذّب خضوعه للوحدة أو للنظام أو لأي مبدأ كيف ما كانت طبيعته؛ ومن ثم فالطابع المميّز للوجود ليس هو الصدق وإنما الكذب؛ وهذا هو معنى شذرة **أفول الأصنام**: «كيف صار العالم الحق خرافة» [24] .

وهكذا فالمقولات الثلاث، الغائية والكلّية والحقيقة، التي من خلالها كان الغربُ يمنح العالمَ قيمته ومعناه، قد تم سحبها من جديد، فأخذ العالم يبدو في عريه التام خلوا من القيمة [25] .

إذن فالاعتقاد في القيم العليا، من حيث هي المقولات الأساسية التي كان الفكر الغربي يقيس بها قيمة العالم، هو علة العدمية، لأنه قياس للعالم وفقا لقيم ميتافيزيقية تحيل على عالم خيالي، وهمي. كما أن هذه القيم، التي بواسطتها تم تقدير العالم وتثمينه حينا، وتبخيسه حينا آخر حين بدت غير قابلة للانطباق عليه، هي من الوجهة السيكولوجية مفعولات لمنظور براغماتي. لقد تم بناؤها وإقامتها لتوسيع مجال هيمنة الإنسان (الإنسان الغربي أساساً) وجعلها ممكنة؛ لكنها تعرّضت للتشويه والتحريف، حينما تم إسقاطها على الأشياء باعتبارها «ماهيات» لها. «فسذاجة الإنسان القائمة على المبالغة، تجعله يتخذ من ذاته مقياسا للأشياء ومصدرا لمعناها» [26] .

هكذا تبدو العدمية كأفول للتأويل الميتافيزيقي للعالم، من حيث هو تأويل يجد مصدره في

22. Heidegger, *Nietzsche*, I, op.cit. p.182.
23. *Le crépuscule des idoles*, Comment le monde vérité devint enfin une fable. aph.5 et aph.6, op.cit. p.36 et p37.
24. Ibid.
25. Nietzsche, *La volonté de puissance*, op.cit. p.38.
26. Ibid, p.39.

«ميتافيزيقا الذات» بما هي مركز للكون ومقياس لجميع الظواهر والأشياء. كما تبدو أيضاً كأفول للاعتقاد في الأخلاق، على اعتبار أنه خلف القيم العليا توجد تقويمات أخلاقية تقوم على اتهام وإدانة الوجود وسلب إرادة الحياة [27].

وعليه يكون الشك والحذر والريبة تجاه التقويمات التقليدية الجاري بها العمل إلى ذلك الحين قد بلغ درجة أعلى من الحدة، فكان وراء الاستفهام التالي: أليست جميع القيم سوى مجرد وسائل لممارسة الغواية والإغراء، وبالتالي وسائل لإطالة الكوميديا والحيلولة دون التفكك والانحلال؟ [28]. يقول نيتشه: «إنها حقا لفكرة مرعبة أن تتخيل الوجود كما هو بدون معنى وبدون هدف، ولكنه يعود باستمرار كما كان، وكما هو؛ كقدر (...) يؤدي إلى العدم. إنه العود الأبدي؛ إنه شكل العدمية المتطرف، العدم الأبدي!» [29].

تنتهي العدمية إذن إلى إنكار العلل الغائية والنهائية، بحيث لا يعود هناك أي هدف تنزع نحوه الحياة. لكن لا يتعلق الأمر هنا بتأليه الوجود أو الطبيعة، أي لا يتعلق الأمر بوحدة الوجود؛ كما لا يتعلق الأمر بتوكيد الطابع الكامل والخالد للوجود، فليس هناك هدف تتجه نحوه الصيرورة، وإنما هي غاية ذاتها كما قال سبينوزا.

ويرى دولوز أن النتيجة، المترتبة عن حدث العدمية وهيمنتها على الحضارة الغربية الحديثة، هي سيادة «الروح الإنكارية»، التي يمكن تلخيصها في مبدأ تبخيس الحياة والوجود؛ وهو المبدأ الذي تتأسس عليه فلسفة نيتشه برمتها[30]. بل إنه أيضاً المبدأ المؤسس للثقافة الغربية الحديثة والمعاصرة في مختلف مظاهرها. فهذا المبدأ أساس كل من الدين والأخلاق والميتافيزيقا والعلم والديموقراطية والاشتراكية.

ولا شك أن السمة الإنكارية لفلسفة نيتشه هاته، قد تجد أساسها في طبيعة العصر الذي وجد فيه. لقد عاش نيتشه في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، حيث كان النمط الفكري الشائع، في ميدان الفلسفة الحضارية، هو نمط القلق والتوتر الذي طال الفكر والهوية؛ وذلك بحكم الطابع الانتقالي الذي كانت تمر به تلك الحضارة، في اتجاه صيرورة وعهد جديد لم تكن عناصره الأساسية قد اكتملت بعد؛ بل إن بعضها لم تكن قد ظهرت بوادره أصلا، ولم يكن من المستغرب أن تظهر نماذج من التفكير والثقافة سمتُها الأساسية هي الفوضى، والهجانة، والشذوذ، وتعدد المقاصد وتداخلها: كالدعوة إلى الفردية المطلقة، أو إلى الفوضوية، أو الثورة، أو إلى التطرف القومي؛ لأن اضطراب التفكير وعدم استقراره كان مسألة طبيعية، في عصر انتقل فيه العالم الغربي من نمط تقليدي للحياة والتفكير والثقافة إلى نمط ثقافي آخر مغاير، لكن معالمه لم تتحدد بعد. وبحكم هذه الحركية المتسارعة للتغيير، التي أخذت عاصفتها تخلخل الركائز الأساسية للحضارة الغربية، بدا للكثيرين وكأنه تحوّل كارثي باتجاه الأسوء، وخيّل إليهم أن التاريخ يتدهور، وأن القيم تنهار، وأن العصر الجديد لن يكون إلا عصر التفاهة

27. Ibid. p.41.
28. Ibid, p 43.
29. Ibid. p.44.
30. G.Deleuze. *Nietzsche et la philosophie*. p.65.

والسطحية والابتذال.

كان ذلك إذن «عصر تجربة»، بكل ما تحمله هذه العبارة من معنى؛ ولم يكن من الممكن للبذور التي غرست في القرن التاسع عشر أن تثمر إلا في القرن العشرين؛ بل إن بعضها لم يؤت ثماره كاملة حتى اليوم. وعلى أية حال «فإن الرؤية قد بدأت تتضح الآن، ومعالم الطريق آخذة في الاستبانة، والتجارب في التبلور، وبدأ يتحقق ما كان في القرن الماضي مجرد «مشروع مبهم»». [31]

يلخص نيتشه نقائص عصره في عبارة واحدة هي «إنكار الحياة»؛ ويلخص الهدف من حملته النقدية الهائلة في «الإقبال على الحياة». والحياة عنده أصل كل القيم الفكرية والأخلاقية؛ وهي المبدأ الكامن وراء كل معرفة وكل سلوك. والسعي إلى قلب القيم البالية وتأسيس قيم جديدة - وهما المظهران الأساسيان لفلسفة نيتشه [32] - هو ما وسم مشروعه الفلسفي بطابع أكسيولوجي، جعله يؤسس داخل الفلسفة أسلوبا جديدا في القراءة والتأويل والتقويم، يمكن الاصطلاح عليه بالقراءة القيمية/الجنيالوجية. وتهدف هذه القراءة عبر الانتقال من المعنى إلى القيمة، ومن التأويل إلى التقويم، إلى إزاحة الأقنعة عن التسوية التي تقيمها الفلسفة (الميتافيزيقا) بين المعنى والقيمة، بين المعرفة والأخلاق؛ وذلك من أجل فضح تواطؤ الفلسفة مع الأخلاق و الدّين (المثل الأعلى الزهدي)؛ وهو التواطؤ الذي حرّف الفلسفة عن وظيفتها وأبعدها عن مهمتها الأساسية المتمثلة في إبداع المفاهيم وخلق القيم والمعاني الجديدة. ولهذا تسعى الجنيالوجيا، بما هي منهج في القراءة والتأويل، إلى تفكيك النصوص والخطابات الدّينية والأخلاقية والفلسفية والعلمية، والتعامل معها باعتبارها علامات وأعراضا، أو باعتبارها أقنعة تخفي وتحجب ذلك التواطؤ وراء مفاهيم وقيم تقدّم ذاتها في صورة حقائق مطلقة ومثُل عليا مكتملة وأصنام مقدسة. ومن جهة أخرى، فإن التحليل الجنيالوجي، بما هو صعود إلى أصل تلك المفاهيم والقيم بهدف تحديد مصدرها، وقيمة ذلك المصدر، ينتهي إلى تعرية وفضح السلط وإرادات القوى، وهي ارتكاسية في جوهرها، تقف وراء تلك المفاهيم والقيم وتتحكم في النصوص والخطابات.

والحقيقة أن نيتشه واع كل الوعي بالأهمية والخطورة التي تكتسيها عملية إخضاع خطاب الفلسفة والعلم والإيديولوجيا لقراءة أكسيولوجية / أخلاقية. وهي القراءة التي بموجبها تتم صياغة مشاكل الوجود والمعرفة والحياة صياغة قيمية. يقول نيتشه: «إن القضية (أي قضية القيمة) على ما يبدو، لم يسبق لها أن طرحت حتى الآن، وأنا أول من أدرك هذا، من واجهه ومن تجرّأ عليه. لأنه يقتضي مخاطرة ما، وربما أكبر المخاطرات» [33]. تتمثل هذه المخاطرة في كون أن تلك القراءة تؤدي إلى وضع جميع القيم موضع سؤال جذري، وإلى الخروج عن التقويم السائد آنذاك للنشاط الإنساني سلوكا وفكرا، وهو التقويم الذي يؤدي، في رأي نيتشه، إلى تجريد الإنسان بشكل تدريجي من كل ما يحبّب إلى نفسه الحياة، ويبعث فيه روح العزوف عن العالم. ومن ثم فطرح «مسألة القيمة»، والنظر إلى الفكر بصفة عامة والفكر الفلسفي بصفة خاصة من منظور القيمة، «هو الخطوة الأساسية الأولى، التي لا يمكن أن تقوم أية

31. فؤاد زكريا نيتشه ص. 59.
32. Emile Bréhier : *Histoire de la philosophie, XIX.XX siècles*, Tome II. éditions Puf, 1991, p.88.
33. F .Nietzsche, *Par-de là le bien et le mal*, 10/18. Collection dirigée par Christian Bourgois, aph. 1.

ثورة عقلية وعلمية بدونها»[34] . ذلك لأن طرح إشكالية القيم معناه تجريدها من هالتها القدسية وطابعها المطلق المتعالي، وإضفاء طابع نسبي عليها يفتح أمام الإنسان السبيل إلى محاولة تغييرها. وهو السبيل الذي كان مسدودا أو مستحيلا في النظرة القديمة المطلقة. وإن أي سعي إلى تغيير الأوضاع التي يحيا عليها الإنسان، سواء على صعيد الثقافة أم على صعيد الواقع، إنما يفترض مقدما الإيمان بأن المعايير التي يقيس بها الناس الأمور ليست معايير أزلية ثابتة، فرضت عليهم بقوة لا سلطان لهم عليها؛ كما ليست قضاءا وقدرا، وإنما هي معايير من صنع الإنسان لأهداف معينة، وفي وسعه أن يبدلها بمعايير أخرى إذا شاء ذلك[35] .

هكذا فمفهوم القيمة يفتح أمامنا سبيل التجديد في فهمنا وإدراكنا للعالم وسلوكنا الفعلي فيه؛ وذلك من حيث تمجيده للقدرة الإنسانية على الخلق والإبداع، وإزاحة كل ما يعيق انطلاق الفاعلية الإنسانية؛ لأنه يحررها من التصور الماهوي الذي كرسته الميتافيزيقا عن الذات الإنسانية، وهو التصور القائل «بأن الإنسان يمتلك لطبيعة إنسانية، وأن هذه الطبيعة (...) توجد لدى كل إنسان؛ الشيء الذي يعني أن كل إنسان إن هو إلا مثال خاص لمفهوم كوني، هو مفهوم الإنسان، ويترتب عن هذه الكونية (...) أن إنسان الغاب وإنسان الطبيعة مثلما هو الشأن كذلك بالنسبة للبورجوازي، يندرجون جميعا بالضرورة تحت نفس التعريف، ويمتلكون نفس الخصائص الأساسية، ولذا فإن ماهية الإنسان هنا سابقة على ذلك الوجود التاريخي الذي نصادفه في الطبيعة»[36] . وعلى خلاف ذلك يؤكد نيتشه أن الإنسان يسبق الوجود لديه على الماهية، وأنه ليس شيئا آخر غير ما يصنعه بذاته. يقول زرادشت: «أنا أعلمكم الإنسان الأسمى، فالإنسان شيء يجب تجاوزه. فماذا فعلتم لتتجاوزوه؟»[37] ، «ما هو عظيم في الإنسان هو أنه جسر لا غاية، وما يمكن أن نحبه في الإنسان هو أنه تجاوز وفي الوقت ذاته أفول»[38] . ومفهوم «الإنسان الأرقى» ، وهو المفهوم الوحيد الذي سماه نيتشه بصراحة ووضوح على خلاف مفاهيمه الأخرى «كالعود الأبدي»، و«إرادة القوة»، و«أفول المتعالي»، ليس نوعاً جديداً أفرزه «الاصطفاء الطبيعي»، وَلا هو سيحلّ محل الإنسان الحالي «الإنسان الأخير»، مثلما حل «الإنسان العالم» homo sapiens محل «الإنسان الصانع» homo fabiens. إنه لا يمثّل عرقا جديدا، بل هو ما يجب أن يكونه الإنسان بعد «خسوف المعاني الكبرى»، شيء ينبغي تجاوزه. لكن هذا التجاوز الذاتي لا ينبغي أن يتم، كما تفعل الميتافيزيقيا والأخلاق إذ تسعى إلى تجاوز الجسد بواسطة الروح، كما يقول أفلاطون: «الجسم حقل الشهوة والتجربة، وهو سجن تحررنا منه الفلسفة، ومن ثم الموت، عن طريق جعلنا نفلت من هذا العالم»[39] . لأن «الإنسان الأرقى» ليس روحا خالصة وإنما هو تركيب؛ «فلا يتعلق الأمر بإجبار الإنسان

34. فؤاد زكريا **نيتشه** ص 58.
35. نفس المرجع.

36. J. P.Sartre, *L'existentialisme est un humanisme*. Nagel, 1946. p.20.22.
37. F. Nietzsche *Ainsi parlait Zarathoustra*. t.1. aph.4.op.cit.
38. Ibid, aph.4, p.63.

39. أفلاطون، فيدون، ج ج 88.

على تدمير نصف طبيعته لجعل النصف الآخر ينتصر، بل بدعوته إلى التنمّية الكاملة لوجهي طبيعته كليهما» [40]. لكن «الإنسان الأرقى» أيضاً ليس هو المزدري للحياة الأرضية. يقول زرادشت: «فيما مضى كانت إهانة المتعالي أعظم الإهانات. لكن المتعالي قد أفل، وأفل معه محتقروه أيضاً؛ إن إهانة الأرض الآن هي الشيء الأكثر مدعاة للرهبة، تماما كأن تعير انتباهك لأغوار ما لا تسبر أغواره، أكثر مما تعيره لمعنى الأرض» [41].

ومن جهة أخرى، فإن طرح مسألة القيمة يؤدي إلى إزالة الطابع اللاهوتي عن الكون، والمعنى الذي أضفته الميتافيزيقا و الدين على الوجود والإنسان. وبعبارة أخرى، يهدف إلى تعرية الوجود من تأويلاته الاعتباطية. وهي تأويلات انتهت إلى تأليهه وإضفاء طابع المعقولية الصارمة عليه، وذلك بهدف اكتشاف غنى الوجود المتمثل في كثرته وصيرورته. إن من شأن هذا المنظور الجديد أن يخلع عن الوجود والعالم صفة الشيء في ذاته غير القابل للمعرفة، وأن ينزع عنه سمة الموضوع بما هو موضوع لتمثّل الكوجيطو أو الذات؛ وبذلك يسترجع العالم صفة «السديم» الأصلية التي افتقدها من حيث هي صفة إيجابية، بعد تحريره من التقويمات اللاهوتية والميتافيزيقية، أي بعد النظر إليه من خارج كل أخلاق وفيما وراء الخير والشر؛ وبعد تحريره ثانيا من «التصور العلمي الميكانيكي الغاليلي الذي يتمثل العالم كطبيعة أو بمثابة الكتاب المؤلف من أشكال هندسية وأرقام حسابية، بحيث يكون دوما بإمكان العقل الإنساني أن يدرك هيكله الرياضي ويصوغ قوانينه الفيزيائية» [42].

والقراءة القيمية، من حيث هي توكيد طابع «السديم» للعالم، تنتهي إلى حفظ براءة العالم من خطرين اثنين: إما إرجاع الوجود المتكثر والمتنوع الذي يشكل العالم إلى مبدأ أصلي يحوّله حتما إلى وحدة، وينهي بالتالي فرقه واختلافه وتعدد منظوراته؛ أو دفع الوجود المتغير والحيوي للعالم نحو غاية نهائية لا يختلف مفعولها عن فعل الأصل والمبدأ. إن «السديم» يفيد، على النقيض من كل ذلك، الصيرورةَ الأبدية للعالم التي لا تعرف بداية ولا نهاية، ولا تستقر على شكل معين [43]. إنه رفض اعتقال الحياة والوجود في مفهوم أو معنى أو قيمة أو غاية وحيدة ونهائية، وبالتالي جعل إمكانات الحياة والوجود مفتوحة ولا نهائية، وجعل العالم يستعصي على المعرفة الميتافيزيقية. فالعالم كسديم جسم حي. إنه إفساح المجال أمام الصيرورة ليصير كلّ فرد هو ذاته، وليوجد على نمط الوجود الذي يخصه. فصيرورة العالم وتوكيد طابعه السديمي شرط لإمكانية منظور القيمة، من حيث هي منظورية متعددة أساسها الاختلاف، تؤدي إلى انتهاك وهدم وتقويض القيم والمعايير الميتافيزيقية القائمة على ثنائية الحقيقة/ والخطأ والخير/ والشر والماهية/ والظاهر.

إن أفول المتعالي والميتافيزيقا وخسوف المعنى الذي أضفياه على الوجود والعالم، يعتبر في نظر نيتشه، شرطا ضروريا لانبثاق سؤال المعنى وبالتالي إشكالية القيمة. يقول نيتشه: «(إن سؤال القيمة)

40. بيار هيبر، زرادشت نيتشه، ص.58.

41. Nietzsche, *Ainsi Parlait Zarathoustra*, T1, aph.3, p.59.

42. يوسف بن أحمد، منظورية الحقيقة عند نيتشه الفكر العربي المعاصر، العدد 102.103

43. نفس المرجع.

يقتضي فرضية سحب الطابع اللاهوتي عن الوجود، (كما يقتضي) إلحادية غير مشروطة» [44] .

إن سؤال القيمة مشروط بانبثاق صيغة «أفول المتعالي»، وهي الصيغة التي تعبّر بامتياز عن أكبر حدث عرفه القرن التاسع عشر، ساهمت في صنعه فلسفة الأنوار في مواجهتها للتعصب الدّيني، والدغمائية السكولائية، والثورة الفرنسية التي انتزعت السلطة السياسية من السيد الأعلى صاحب الحكم الإلهي، في مرحلة هيمنة العلم الوضعي، والفعالية الصناعية، والثورات السياسية. كل هذا جعل مكانة المتعالي، في الفضاء الثقافي الغربي، تضيق شيئا فشيئا إلى أن اختفت. يمكن تفسير هذه الصيغة بزوال مفهوم «الآخرة» من حقل الثقافة الغربية، أي أفول الاعتقاد في عالم آخر مفارق للعالم الأرضي. إن هذه المفارقة تشكل ملمحا جوهريا وأساسيا مميزا لثقافة الغرب، وهي تتخذ عدة أشكال تبعا لتعدد مظاهر وأوجه تلك الثقافة: فعند رجل الدّين تتخذ شكل تعارض بين المقدس/ المدنس، أو الحلال/ الحرام؛ وعند الفيلسوف الميتافيزيقي على النمط الأفلاطوني أو الكانطي تتخذ صورة المعقول/ المحسوس، أو النمودج/ النسخة، أو الشيء في ذاته/ الظاهر؛ وتتخذ عند رجل الأخلاق وعالم النفس صورة الروح/ الجسد، والخير/ الشر. وهكذا تتلخص الثقافة الغربية بالحذر حيال كل ما هو مباشر وملموس وظاهر، حيث يصبح العاقل هو ذاك الذي لا ينخدع: «فأن تكون مثقفا هو أن تبدي حذرا حيال المعطى، هو التأكيد على وجود أشياء جوهرية وأساسية خلف ما يرى ويحسّ ويلمس - وهذا هو جوهر السخرية السقراطية» [45] .

تمكن القراءة الأخلاقية لنيتشه إذن من أن نكتشف على المستوى الجذري للمظاهر الثقافية للغرب الحديث الأكثر اختلافا وتباينا: كالدّين والأخلاق والفلسفة والعلم والسياسة إرادةً مشتركةً لتبخيس الهُنا والآن، ولرفْع وتثمين قيمة الهناك، أي الما فوق الحسي. فهذه الثقافة كلها، بمختلف مظاهرها، تحركها إرادة سلبية/منفعلة، وبدلاً من أن تتطلع إلى المعرفة لا تبحث هذه الثقافة في الواقع إلا عن الأمن وطمأنة النفس والغير؛ «فما تبحث عنه في الواقع إنما هو - بلغة هيجلية - الرضى البيتي، الذي يشعر به المرء وهو في بيته» [46] . إنها تبحث عن صورة عالم خاضع بكامله لمقولات العقل والمنطق، كالهوية والعلّية والغائية، صورة «عالم لاَبْلاسيّ» يمكن توقعه كله، ليس فيه أي مكان للصدفة ولا للمفاجأة، عالم مراد بكامله على صورة إله في منتهى الطيبوبة والكمال، حيث لا يمكن أن يكون الشر غير وهم أو انحراف يتحمل الإنسان مسؤوليته. يقول نيتشه: «لقد شجّعَنا تطورُ العلوم خلال القرون الأخيرة جزئيا، لأننا معه وبه كنا نأمل حسن فهم طيبة وحكمة الإله (...) جزئيا لأننا كنا نؤمن بالضرورة المطلقة للمعرفة، لاسيما بالروابط الأكثر باطنية بين الأخلاق والعلم والسعادة، (...) جزئيا لأننا كنا ندّعي أننا نمتلك ونحب في العلم شيئا موضوعيا غير ضار، مكتفيا بذاته حقا وحقيقة، حيث لا وجود للإغراءات السيئة للإنسان على الإطلاق» [47] .

كما تعني تلك الصيغة أيضاً، أي صيغة «أفول المتعالي»، تدمير الأخلاق وأفول القيم الأخلاقية العليا،

44. P. Valadier. *Nietzsche et la critique du christianisme*. Les édidions du cerfs. Paris. 1974. p.75.

45. بيير هيبر، **زرادشت نيتشه** ص 50.

46. نفس المرجع، ص66.

47. Nietzsche. *Le gai savoir*. en raison des trois erreurs. aph.3. op.cit. p.115.

وإعادة تثمين عالم الإنسان، عالم الصيرورة، بعد أن كان مبخسا قياسا إلى عالم السماء. يتعلق الأمر هنا بتحرير الإنسان من فكرة الآخرة التي تستعبده وينسحق تحت ثقل قيمها وإكراهاتها. فـ «أفول المتعالي» يقتضي تعليق القيم الأخلاقية في موضع آخر. لكن العدمية، التي يعاني منها الإنسان الغربي، ليست منحصرة في المظاهر الثقافية وحدها، بل تطال مختلف المستويات، وتضرب بجذورها في أعماق المدنية الحديثة، وتسم الحياة اليومية في مختلف مظاهرها وتجلياتها، حيث نلمسها في طريقة الأكل والإحساس وأسلوب التفكير. بل إن نيتشه لا يتردد في اعتبار العدمية الهواء الذي يستنشقه الأوربي صباح مساء، حيث يقول: «إن السرعة في الشغل بدون انقطاع، تلك الرذيلة المميزة «للعالم الجديد»، قد بدأت تنتشر في أوربا القديمة عن طريق العدوى، وتسمها بعقم منقطع النظير. لقد أصبحنا الآن في أوربا نخجل من الراحة. (...). لم نعد نفكر إلا ونحن ننظر إلى الساعة في أيدينا، ونتناول وجبة الغذاء ونحن محدقون في نشرات البورصة. (...). لم يعد لدينا وقت لأوقات الفراغ عموما. ذلك لأن حياة الجري وراء الربح تدفع الإنسان إلى استنفاد كل طاقاته الذهنية، إذ أصبح شغله الشاغل هو السعي إلى المواربة والفوز بالسبق: إن الفضيلة الأساسية الآن هي إنجاز شيء ما في وقت أقل مما يتطلبه ذلك عند الغير». [48]

ويرى نيتشه أن هذا التثمين المسرف لإنسان الفعل والعمل يقابله تبخيس مسرف للجانب التأملي والفكري من الحياة؛ ولهذا يجب تصحيحه وتعديله عن طريق تقوية العنصر التأملي على نطاق واسع.

وخلاصة القول إن مسألة القيمة إذا كانت عند نيتشه مرتبطة بظهور العدمية، فما ذلك إلا لأن العدمية مرتبطة في ظهورها بأزمة العقلانية والمنطق، وعجز مقولاتهما ومبادئهما عن إعطاء المعنى والقيمة للعالم والوجود. يقول نيتشه على لسان هيدغر: «لقد قسنا قيمة العالم بمقولات تنتمي إلى عالم خيالي خالص، مما أدى إلى نتيجة عكسية، فعوضاً من تثمين العالم أصبحنا العالم مبخسا، وذلك بعد أن ثبت عدم قابليتها للانطباق عليه» [49] .

بيد أن نظرية القيم النيتشوية، بما هي تأسيس لقيم جديدة ستحل محل القيم القائمة التي سيتم تقويضها، لا يمكن أن تضطلع بهذه المهمة إلا إذا تأسست على أساس وعي حاد جذري وجديد بماهية القيمة؛ أي إلا إذا تأسست على تغيير جذري في معيار القيمة، وقيمة القيمة، من حيث أن القيم الجديدة ليست مجرد قلب للقيم الجارية، بل هي أيضاً وأساساً قلب في المبدأ الجنيالوجي للقيمة. ذلك لأن هناك ترابطا قويا بين تقويض القيم وإبداع قيم جديدة، من حيث أن الإبداع لا يمكن أن تقوم له قائمة بدون تقويض، على أن التقويض لا يمكن أن يكون جذريا إذا لم يكن تغييرا في معيار وعنصر التقويم[50] . وهذه الفكرة هي نفسها التي يعبّر عنها دولوز حين يذهب إلى أن مفهوم القيمة ـ عند نيتشه ـ يقتضي القيام بقلب نقدي: فمن جهة، القيم مبادئ، أي أصل للظواهر والأشياء والأفكار؛ ومن جهة أخرى، تقتضي القيمُ بدورها قيما أخرى تحدد قيمتها. ومن ثم يصبح المشكل النقدي هو قيمة القيم،

48. Ibid, aph.329, p.312 à p314.
49. Heidegger, *Nietzsche*, II, p.71.
50. Ibid, p.73.

أي التقويم الذي هو مصدر قيمة القيم، و«العنصر التفاضلي» الذي نقيس به اختلافها. لهذا فهو يمثّل العنصر النقدي والعنصر المبدع للقيم في الوقت ذاته [51]. وأساس التقويم هو نمط الحياة الإنسانية، من حيث أن المعتقدات والمشاعر والأفكار، التي يمتلكها الإنسان، هي تلك التي يستحقها بحكم طبيعة وجوده ونمط حياته. فثمة أشياء لا يمكن قولها أو الشعور بها أو الاعتقاد فيها إلا بشرط أن يتم تقويم الحياة والتفكير انطلاقا من تيبولوجية معينة. فالأساسي هو الرفيع والوضيع، النبيل والخسيس، التوكيد والنفي، الفعل ورد الفعل؛ وهذه العناصر ليست قيما، ولكنها تمثّل العنصر التفاضلي الذي منه تشتق القيم [52]؛ وهو أساس الحركة التقويمية/ النقدية التي لها مظهران غير منفصلين: حركة إرجاع كل شيء إلى القيمة، وحركة إرجاع كل قيمة إلى قيمة أخرى تعتبر مصدرها.

إن طرح سؤال قيمة القيم إنما هو القيام بعملية قلب مضاعف: قلب سؤال القيمة عن القيمة، وقلب سؤال الفلسفة عن الفلسفة؛ بمعنى جعل سؤال القيمة سؤالَ قيمة القيمة، وجعل سؤال الفلسفة سؤالَ فلسفة الفلسفة.

هذا القلب المزدوج هو ما يشكّل بالنسبة لنيتشه «الفعل النقدي»، وهو ما يطلق عليه «التفلسف بواسطة ضربات المطرقة». يقتضي ذلك إذن القيام بقلب القلب الذي أحدثه سقراط ومن بعده أفلاطون، حيث أحلاّ المعرفة محل الحياة، والأخلاق محل الجسد.

والقلب النيتشوي المضاد يتمثل في إرجاع المعرفة إلى الحياة (وحدة أبولون وديونيزوس)، والحقيقة إلى إرادة القوة [53]؛ لأن الإرادة هي الأصل الحقيقي، من حيث أن المعطى الأول ليس هو الحقيقة، وإنما القيمة التي تقاس بها الحقيقة.

وهكذا، وتحت تأثير مفهوم القيمة، تقودنا فلسفة نيتشه، وعلى أنقاض الفلسفة الميتافيزيقية ومنطقها الصوري، إلى طرح سؤال الجسد، لأن مرجعية النص عند نيتشه ليست هي مبادئ العقل أو قوانين المنطق، وإنما هي الجسد بما هو لعبة قوى.

2 . التأويل الهيدغري لمفهوم القيمة عند نيتشه

إن هذه القراءة القيمية للفلسفة، التي رأى فيها الكثير من المفكرين والنقاد والفلاسفة المعاصرين، على النحو الذي سنبرزه لاحقا، انعطافا جذريا في مجال الممارسة الفلسفية، تفكيرا وتساؤلا وتجديدا في تقنيات تأويل النصوص وآليات قراءة الخطابات؛ لم ير فيها هيدغر سوى دليلا آخر وشهادة حية على انتماء نيتشه إلى تاريخ الميتافيزيقا الغربية، حتى وإن كانت «ميتافيزيقا إرادة القوة»، تمثّل، في نظره، ذروة الميتافيزيقا وتمامها.

يعتبر هيدغر مفهومَ القيمة العنوانَ الآخر للميتافيزيقا النيتشوية، لأن نيتشه جعل منه أساس الميتافيزيقا؛ بل بإدخاله لذلك المفهوم إلى الفلسفة. تكون الميتافيزيقا قد وصلت إلى اكتمالها

51. G.Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, p.1.
52. Ibid, p.2.
53. Ibid, p.15.

ونهايتها[54].

وعلى الرغم من أن فلسفة القيم، بمعناها الضيق والمذهبي، قد ظهرت مع الكانطية الجديدة في بداية القرن التاسع عشر، حيث ترتبط بأسماء كل من فيندلنباند Windelband وريكيرت Rickert، وبالرغم من قيمة هاته الفلسفة المتمثلة أساساً في التعريف بماهية الفلسفة، بأهمية السؤال الفلسفي، مما أدى إلى تغيير صورة الفلسفة وتحريرها من هيمنة السيكولوجيا والبيولوجيا[55]، إلا أنها لم تستطع أن تسمح للفلسفة بالتفكير بعمق في مفهوم القيمة، من حيث ماهيته الميتافيزيقية، أي أنها لم تتمكن من أخذ العدمية بالجدّية اللازمة، مما جعل الاعتقاد، السائد آنذاك، يعتقد بإمكانية مواجهة العدمية والقضاء عليها من خلال الاكتفاء بالعودة إلى الفلسفة الكانطية وحدها. بيد أن هيدغر يرى أن الكانطية، إن كانت طريقا لإظهار العدمية وتوضيحها، غير قادرة على سبر عمق التمزق الذي تغطيه العدمية. وهذا ما ستقوم به الفلسفة النيتشوية، من خلال إدخالها لمفهوم القيمة في الفلسفة.

إن التساؤل عن أصل مفهوم القيمة في ميتافيزيقيا إرادة القوة، في نظر هيدغر، جزء لا يتجزأ من السؤال عن ماهية القيمة، وبالتالي عن ماهية الميتافيزيقا. فأصل اعتقاد الإنسان في القيم الكونية والشمولية مرتبط بإرادته في أن يتحمل قيمته ويضطلع بها بذاته في عالم يفتقد إلى القيمة والمعنى والحقيقة والغاية. لأنّ هناك ترابطا قويا بين تأسيس القيم وإرادة القوة، من حيث أن هذه الأخيرة هي المرجع في قلب القيم وتأسيس قيم أخرى جديدة[56].

لكن لماذا تشكل إرادة القوة أساس القيم؟ وما مدى تأسيسها لها؟ ثم ما هو مفهوم القيمة عند نيتشه؟ يرى هيدغر أن الجواب عن هذه الأسئلة نلفيه في بعض النصوص غير المنشورة في أوانها، وتنتمي إلى مؤلف إرادة القوة، حيث يقول فيها نيتشه: «إن وجهة نظر القيمة، هي وجهة نظر شروط البقاء والنمو بالنسبة للتشكيلات المعقدة للحياة داخل الصيرورة»[57]. هكذا فالقيمة هي وجهة نظر تفيد في تقدير وتقييم الأشياء، وجهة نظر يتم تثبيتها في كل حين بأسلوب الرؤية، وبالكيفية التي تتم بها تلك الرؤية[58]. لكن ما الذي تستهدفه وترمي إليه وجهة النظر هاته؟ يجيب نيتشه: «وجهة نظر القيمة هي وجهة نظر شروط البقاء والنمو». بمعنى أن وجهة النظر هاته قد تعيق غريزة البقاء والنمو، أو قد تسهّل مأموريتها وتزيد الحياة قوة، الشيء الذي يعني أن القيمة عند نيتشه هي بمثابة شروط لإمكانية الحياة. فماهية القيمة هي شرط للبقاء والزيادة؛ وما تشرطه القيم هو إرادة القوة، أي أن القيم هي التي تضمن لإرادة القوة الثبات والاستمرار في مثابرتها لتجاوز قوتها[59]. وهكذا فإرادة القوة هي ما يضع القيم إما لحفظ القوة أو لزيادتها. ولتحقيق ذلك، عليها أن تنقل رؤيتها إلى الخارج، وتستكشف الأفق، وتثبّت وجهات نظر أو قيم. وطريقة الاستكشاف هاته، الخاصة بإرادة القوة، يطلق عليها نيتشه «المنظور» La perspective. ويلخّص هيدغر

54. Heidegger, *Nietzsche*, II, p.82. et. *Chemins qui ne mènent nulle part*, p.273.
55. *Chemins qui ne mènent nulle part*, p. 274.
56. Ibid.
57. Ibid, p.275.
58. Ibid, p.84.
59. Ibid ,p.85.

هذا التداخل بين القيمة والمنظور وإرادة القوة على النحو التالي: «كل هذه القيم، بما هي قيم، عبارة عن بعض وجهات النظر لبعض حقول الرؤية، لنموذج من إرادة القوة» [60]. وبما أن إرادة القوة هي التي تغدق على الأشياء معناها وقيمتها، فإن كل ظاهرة أو موجود عبارة عن منظور، أو هو من حيث ماهيته منظوري. مما يعني أن الواقع في آخر المطاف ليس سوى نتاج لمنظور معين. هكذا الواقع (وكل واقعة)، من جهة، محدَّدٌ من قبل إرادة قوة، ومن جهة أخرى يشكِّل تشابكا للمنظورات والتقويمات. وبعبارة أخرى، إن كل واقع مركَّب من التقويمات، التي تعكس بدورها الطابع التركيبي لإرادة القوة، من حيث أن هذه الأخيرة مركب من قوى متصارعة ومتنازعة، منها قوى ارتكاسية تنزع إلى المحافظة على الذات والإبقاء عليها مهما كلفها ذلك من ثمن؛ ومنها قوى فاعلة تنزع إلى التوكيد والإبداع والتجاوز الذاتي [61].

إذن، فالقيمة هي أساساً وجهة نظر بواسطتها تتم الزيادة في «مراكز الهيمنة» أو الحد منها واختزالها؛ لأنها بمثابة شروط لبنيات الهيمنة داخل الصيرورة، أي شروط للواقع الذي هو في طابعه الأساسي عبارة عن إرادة قوة. وعليه فالدِّين والأخلاق والفلسفة والعلم والفن والدولة والثقافة، بصفة عامة، تقوم كلها مقام القيم، من حيث هي شروط ضرورية لتنظيم الحياة والتحكم في الصيرورة. لكن إذا كانت القيمة مؤسَّسة على إرادة القوة، فلماذا تؤسس إرادة القوة القيم؟ ولماذا يصير مفهوم القيمة، على غرار مفهوم إرادة القوة، مرجَّحا وغالبا في الميتافيزيقا؟ أو بعبارة أخرى، كيف تصير الميتافيزيقا ذاتها، من خلال مفهوم القيمة، ميتافيزيقا لإرادة القوة؟ وما هي الدلالة التي تكتسيها هيمنة وسيطرة مفهوم القيمة في الفلسفة؟

لنسجِّل في البداية مع هيدغر بأنها ستمكِّن الفلسفة، الفلسفة المستقبلية، من أداء وظيفتها المتمثلة في قلب جميع القيم. ومن جهة ثانية، سيجعل مفهوم القيمة ومركزيته داخل الفلسفة هذه الأخيرة تتحول إلى نوع من المرآة يتجلى فيها بوضوح تاريخ الميتافيزيقا، بما هو تاريخ لتحقيق مقولات العقل الأساسية: كالكلِّية والوحدة والحقيقة. وهذه المقولات هي التي يطلق عليها نيتشه القيم العليا. ومن ثم يصير تاريخ الفلسفة تاريخا لتأسيس القيم وتحقيقها [62].

ومن جهة ثالثة، فإن التأويل النيتشوي لمفهوم القيمة، وصياغته لمشكلات الوجود والفلسفة صياغة قيمية، سيجعل الميتافيزيقا السابقة، في نظر هيدغر، أكثر قابلية للفهم مما كانت تفهم سابقا؛ إنه سيمكِّن الميتافيزيقا من وعي ذاتها، وذلك من حيث أن هذا التأويل سيلهمها القدرة لكي تقول ما كانت تريد قوله دون أن تستطيع ذلك. وبعبارة أخرى، سيكشف تكريس سيادة المنظور القيمي داخل الفلسفة القناع عما هو مسكوت عنه وظل متواريا في الظل، مشكِّلا بذلك نوعا من اللامفكر فيه في تاريخ الميتافيزيقا. إنه التفكير فيما لم يتم التفكير فيه بعد.

وإذا كان الأمر كذلك، فتصور نيتشه للدلالات الكبرى للعقل، ولمقولاته من حيث هي قيم عليا، بعيد أن يكون تشويها أو تحريفا للواقع التاريخي للفلسفة، بل يجب أن ينظر إليه كتحرير للقيم

60. Ibid. p.86.
61. Ibid. p.87.
62. Ibid. p.92.

الميتافيزيقية، من حيث أنها تسترجع مع نيتشه محتواها الخلاّق. وهو المحتوى الذي ظل في غياهب اللاوعي فتكتسب، بفضل ذلك التأويل، الاغتناء والاكتمال اللذين كانت تفتقدهما. ستصير الميتافيزيقا – بموجب مفهوم القيمة – تأويلا للوجود في كليته من حيث هو إرادة قوة [63]. ويرى هيدغر أن هذا الفهم الجديد للميتافيزيقا هو الذي يبيّن غرابة مفهوم القيمة في الفلسفة التقليدية، لأنها لم تتمكن من وعي ماهية الوجود ومن إدراك الوجود كإرادة قوة، أيْ كقيمة.

لكن إذا كانت الميتافيزيقا هيمنة لإرادة قوة، فإنها ستكون خاضعة للإرادة الأخلاقية، وكما يقول هيدغر «إنها ستصير أنطولوجيا أخلاقية أو أخلاقا أنطولوجية» [64]، وبالتالي سيكون أساس الميتافيزيقا هو الأخلاق. وبحكم الطابع الأخلاقي، ستكون هذه الإرادة ارتكاسية عاجزة عن ممارسة القوة، أي عاجزة عن تحديد غايات وتحقيقها؛ ولذلك فهي ستقوم بعملية إسقاط، خارج ذاتها في عالم ما فوق حسي، لنسق من التقديرات والتقويمات المتعلقة بما ينبغي أن يكون، وتتخذ منه مقياسا لكل الأشياء. وهذا هو المعنى الذي يعطيه نيتشه للأخلاق؛ فهي، حسب هيدغر، منظومة من التقويمات التي تتخذ من العالم المفارق مقياسا لكل شيء [65]. يقول نيتشه: «كل ميتافيزيقا، نظير تلك التي تفترض عالم ما فوق الحس، من حيث هو عالم الحق وفيما وراء المحسوس الظاهر، تنتج عن الأخلاق». ثم يقول أيضاً: «أفهم من الأخلاق نسقا من التقديرات القيمية التي تمس شروط حياة كائن معين» [66].

وهكذا يتمثل نيتشه، في نظر هيدغر، الميتافيزيقا بكيفية أخلاقية، الشيء الذي يعني أنه يقدمها كنسق من تقديرات القيم [67]؛ بحيث كل تأويل للعالم هو بمثابة تأسيس لقيم معينة من أجل تنظيم العالم وتشكيله تبعا لإرادة القوة، أي تبعا لصورة الإنسان. ومن الناحية المبدئية، يجب على كل فعل مؤسّس للقيم أن يأخذ بجدّية الأصل الإنساني للقيم، وعليه أن يبحث عن الواقع وعن الحقيقة في الأنشطة اللامشروطة للوجود، وبذلك تصير الميتافيزيقا مع نيتشه عبارة عن نزعة «أنتروبومورفية»، أي بمثابة إدراك للعالم وفقا لصورة الإنسان. وهذا ما جعل هيدغر يصل إلى الخلاصة الأساسية التالية: هي أن ميتافيزيقا إرادة القوة، التي يتأسس عليها مذهب «الإنسان الأعلى»، تجعل من الإنسان مركزا للوجود ومقياسا مطلقا ووحيدا لكل شيء. وهذا ما لم تستطع تحقيقه الميتافيزيقا السابقة على نيتشه، ممتدة من أفلاطون إلى هيجل [68].

إن فلسفة نيتشه، تبعا للتأويل الهيدغري الذي يجعل من مفهوم القيمة أساس تلك الفلسفة، تضرب بجذورها في أرض الميتافيزيقا، لأنها ترتد، في آخر المطاف، إلى التأويل الميتافيزيقي الأصلي كما مارسه ووضع أسسه أفلاطون، الذي اعتبر أن الفكرة هي نموذج وماهية للوجود ومقياس لكل الأشياء. وهذه الفكرة الأفلاطونية ستتبلور في عصر النهضة مع ديكارت، إذ ستتخذ صورة الإدراك الواضح

63. Ibid, p.94.

64. وينغ فنك، فلسفة نيتشه، ترجمة الياس بدوي، منشورات وزارة الثقافة والارشاد القومي، دمشق، 1974، ص. 176.

65. *Chemins qui ne mènent nulle part*, op.cit .p.97.

66. Nietsche, *Par delà le bien et le mal*, aph., 19. Op.cit.

67. M. Heidegger, *Nietzsche*, II, op.cit. p.103.

68. Ibid. p.104.

والمتميز (الكوجيطو)؛ ومع لايبنتز من بعده ستتخذ شكل التمثّل la représentation، إلى أن تعثر في فلسفة كانط على صورتها الناضجة والمتمثلة في شروط الإمكان. يقول هيدغر: «من خلال التأويل الكانطي للوجود، ستصير الخاصية الأساسية للوجود هي «شروط الإمكان». وبهذا التأويل أصبح الطريق حرًا ومعبّدا لتبلور مفهوم القيمة في الميتافيزيقا النيتشوية، أي لتصبح الخاصية الأساسية للوجود والموجودات هي القيمة، أي إرادة القوة» [69].

والخلاصة أن تأويل هيدغر لفلسفة نيتشه بصفة خاصة، ولمفهومها للقيمة على الأخص، يجعله لا يخرج عن الخط الفكري الذي اختطته الميتافيزيقا عبر مختلف مراحل تطورها؛ مما يجعلها تتماهى مع مختلف أشكال الفلسفات الميتافيزيقية، حتى وإن كان نيتشه ذاته يصر على اعتبار فلسفته بمثابة «قلب للأفلاطونية». وعلى سبيل المثال لا الحصر، يرجع هيدغر فلسفة نيتشه إلى الميتافيزيقا الكانطية، التي ترى أن ملكة الفهم، بوصفها قدرة طبيعية لتوليد الموضوعات بواسطة المفاهيم والتصورات المجردة، هي أساس التشريع ومعيار القيم. وهذا يعني أن هيدغر يربط مفهوم القيمة لدى نيتشه بفلسفة القيم لدى كانط لإثبات أن مفهوم القيمة النيتشوي ليس إلا مفهوما آخر ينضاف إلى لائحة المفاهيم الميتافيزيقية: كالذات والمثال والفهم والتمثل والروح. بل إنه يجعل أيضاً من مفهوم الإرادة لدى نيتشه يعبّر بدوره عن «شروط إمكان الوجود»، من حيث أن تقييم الشيء يعني إضفاء القيمة عليه قياسا ومقارنة بأشياء أخرى؛ وبهذا تصبح عملية تحديد شروط إمكان الوجود، من حيث أن أساس الوجود هو القيمة وأن أساس الميتافيزيقا هو الأخلاق.

هذه الاعتبارات هي التي جعلت هيدغر يعتبر الخط الفكري، بين كانط ونيتشه، خطاً موحّداً بصدد مفهوم القيمة، بعد أن بيّن وحدة تفكير نيتشه وديكارت بصدد مفهوم الذات؛ وهو خط يرى أن الإنسان اليوم خاضع لسلطة إرادة القيم التي تشكّل «عالما موضوعيا» يتميز بالقبلية، ويمثّل مقياسا لتقويم الأشياء والكائنات. إنه خط يقوم في جوهره وعمقه على أساس أفلاطوني، يزعم أنه يمكن من داخل عالم القيم تقرير مصير الكائن وتحديد شروط إمكان الحياة. وهو ذاته الخط الذي سيصبح فيه «الإنسان الأرقى» هو المعنى الأخير والقيمة العليا، التي لم تكن موجودة من قبل على الإطلاق. وبهذا تكون الميتافيزيقا قد بلغت أقصى درجة العقلانية وسيطرة القيم، ووصلت إلى منتهاها مع قلب جميع القيم [70].

هكذا يمثّل فكر نيتشه، في نظر الكثير من الباحثين المعاصرين، فجر ما بعد الحداثة الغربية. ويرى يورغين هابرماس، على سبيل المثال، أن نقد نيتشه للعقلانية يعدّ المدخل الفلسفي لما بعد الحداثة، بما هو يمثّل مفترق الطرق الذي تفرّعت عنه نظرية ما بعد الحداثة الراهنة بخطيها: خط نظرية السلطة كما تطورت لدى فوكو مرورا بـ «باطاي»، وخط نقد الميتافيزيقا الذي ورثه هيدغر ودريدا [71]، سواء تعلق الأمر

69. Ibid .p.185 et p.186.
70. Ibid .p.21 et p.22.
71. Jurgen Habernas. *Le discours philosophique de la modernité*, traduit de l'allemand par Christian Bouchindhomme et Rainer Rochlitz. Gallimard. p.103.

بما حققه من زحزحة جذرية للسؤال الفلسفي. حيث نقله من المستوى الماهوي الميتافيزيقي إلى المستوى القيمي والخياتي؛ أو تعلق الأمر باستحداث آليات جديدة في قراءة الخطابات وتأويل النصوص تعتمد أساساً على التحليل الجنيالوجي من حيث هو تأويل وتقويم؛ أم ببلورة تصور جديد للفلسفة والتفلسف، وإرساء منحى جديد لمسألة الحقيقة في الفلسفة. على عكس هذه الصورة تماما، ظل نيتشه، في التأويل الهيدغري، يفكر من داخل جدران الميتافيزيقا وثنائياتها المطلقة: كالحقيقة / الخطأ، والخير / الشر، والعمق / السطح، والباطن / الظاهر؛ ولم يستطع الخروج على الأساس العام الذي اتخذته الميتافيزيقا منطلقا لقول الحقيقة وإصدار الأحكام، ألا وهو مبدأ الذاتية أو مفهوم الذات[72]، من حيث هو ظاهرة معقدة تتحدد قيمتها بالاستناد إلى صراع القوى وتراتبها.

صحيح أن «ميتافيزيقا إرادة القوة»، وهو العنوان الذي وضعه هيدغر لفلسفة نيتشه، عملت على الحط من قيمة المنطق والعقل من حيث هما الطريق الوحيد المؤدي إلى حقيقة الوجود؛ إذ أن المنطق، في منظور نيتشه، لا يؤسس الحقيقة وإنما هو فقط أداة لإرادة القوة، علما أن أساس الحقيقة هو مجموع القوى الحيوية المتمثلة في الدوافع الغريزية والمشاعر الوجدانية، أو هو الجسد بوصفه مركبا من القوى المتناقضة، التي توجد في حالة توتر دائمة تنتهي بسيطرة قوى على أخرى، مما يؤدي إلى خلخلة المعاني، وقلب القيم، وتقويض التقويمات الجارية واستبدالها بأخرى جديدة. لكن بالرغم من هذا النقد التفكيكي الذي يوجهه نيتشه للذات بوصفها «أنا عاقلة ومنطقية» - يعتبر بحق في نظر الكثير من النقاد المعاصرين خير مؤشر على تجاوز نيتشه للميتافيزيقا - إلا انه ظل في المنظور الهيدغري نقدا لم يبرح أرض الميتافيزيقا، لأنه بقي محكوما بتصور آخر للذات من حيث هي إرادة قوة[73].

إن نيتشه انتقد أساس الميتافيزيفا الذي هو العقل والمنطق والذات وإرادة الحقيقة، ودعا إلى تأسيس أساس مغاير يردّ إليه الحقيقة والمعنى، وهو مفهوم الجسد، وإرادة القوة التي تتحكم فيه من أجل تحقيق الحياة؛ غير أن نيتشه، كما يرى هيدغر، لم يخرج عن ذلك الأساس الميتافيزيقي الذي هو مفهوم الإنسان، كان وراء خلق عالم من الأفكار المفارقة التي فقدت كل صلتها بالواقع الحي؛ وبذلك لم يتجاوز المفارقة التي تحكمت في نظرة الميتافيزيقا إلى الإنسان وكرّست ثنائيته كحيوان وككائن عاقل.

صحيح أيضاً أن نيتشه ينتقد بشدة النزوع العقلاني المتطرف للذات (المثل الأعلى الزهدي)، ويجعلها أكثر ارتباطا بواقعها الفعلي، حيث يقول زرادشت: «أتوسل إليكم يا إخوتي أن تبقوا أوفياء للأرض وألا تصدقوا من يحدثونكم عن آمال تتجاوزها ! إنهم يدسّون لكم السم، علمُوا بذلك أو لم يعلموا (...). إنهم أناس يحتقرون الحياة؛ إنهم محتضَرُون، سرى السمّ في عروقهم هم أيضاً، والأرض ضجرت منهم. فليختفوا إذن!»؛ إلا أن هذا النقد ظل بدوره سجينا للقسمة الأفلاطونية، وظل يفكر من داخلها، من داخل ثنائية العمق / السطح، الفوق / التحت. يقول هيدغر: «إن النتيجة المترتبة عن القلب النيتشوي للأفلاطونية، تتمثل في أن أشياء العالم المحسوس تصبح هي عالم الحق، ويصير

72. Heidegger. *Nietzsche*, II, op.cit., p.263.
73. Ibid, p.242.

عالم ما فوق الحس في مجمله عالما وهميا»[74] . هذا رغم أن نيتشه يعتبر فلسفته بمثابة قلب للأفلاطونية، كما أنه ظل يفكر في الذات كأساس، حتى ولو كان ذلك من خلال بعدها الجسدي، حيث الغرائز والانفعالات، على حساب بعدها العقلي والمنطقي[75] . وهذا ما جعل هيدغر يستنتج أن نيتشه لم يتخلص من آثار النزعة الإنسانية، وهي أبرز مظهر من مظاهر الميتافيزيقا إن لم تكن هي الميتافيزيقا عينها.

يربط هيدغر عدم قدرة نيتشه على تجاوز الميتافيزيقا بهيمنة مفهوم القيمة على فلسفته. فهذا المفهوم شكّل عائقا، وحال دون استعادة الوجود الضائع والمنسي؛ لأنه يتخذ من الإنسان مركزا للكون، ومقياسا لقيمة العالم والأشياء، من خلال ما يتمتع به من قدرة على وضع بناء شامخ من القيم، يشكل منظورا يحدّد من خلاله صورة العالم. وهذا ما جعل فلسفته تتحول إلى أنتروبولوجيا وإلى نزعة إنسانية ميتافيزيقية. يقول نيتشه: «ليس هناك شعب من الشعوب يستطيع أن يعيش دون وضع نظام من القيم. والحقيقة أن الناس هم الذين أعطوا أنفسهم كل خيرهم وشرهم. والحق أنهم لم يأخذوه، كما لم يجدوه، أو يسمعوه صوتا نزل إليهم من السماء»[76] .

بعد هذا كله يتساءل هيدغر عن الفرق الموجود بين إنسان نيتشه (الإنسان الأرقى) الذي هو مقياس كل حقيقة وكل معنى وأساس كل تقويم؛ وبين الكوجيطو الديكارتي الذي يتخذ من الذات المفكرة مقياسا لكل حقيقة وأساساً لكل يقين.

إن مفهوم القيمة هو ما جعل الذاتية تبلغ في فلسفة نيتشه أوجها وتمامها، بعد أن استنفدت، عقب المشروع الهيجلي، كل إمكاناتها. بلغت الميتافيزيقا مع هيجل أقصى مداها حين أرجعت أساس الحقيقة إلى العقل الكلي وإلى الذات المطلقة، حيث يقول: «ففي الفلسفة تتم البرهنة بواسطة المعرفة النظرية على أن العقل (...) جوهر مثلما هو قوة لامتناهية (...) فالعقل من ناحية جوهر الكون، أعني ما يكون وفيه وجود كل واقع حقيقي وبقاؤه. وهو من ناحية أخرى الطاقة اللامتناهية للكون (...) لكنه المركب اللامتناهي للأشياء، وهو ماهيتها وحقيقتها الكاملة (...). فهذا العقل هو«الحق الخالد»، وهو الماهية ذات القوة المطلقة، يكشف عن نفسه في العالم، وفي هذا العالم لا ينكشف شيء سواه؛ أعني سوى هذا العقل ومجده وعظمته»[77] ؛ أما الميتافيزيقا مع نيتشه فقد بلغت نهايتها، حين انقلب الأساس من العقل أو الذات إلى الطبيعة، متمثلة في الجسد وقوى غرائزه وأهوائه، أو إلى إرادة القوة بما هي قيمة القيم.

وخلاصة رأي هيدغر هي أن الميتافيزيقا قد استنفدت ماهيتها وإمكاناتها مع فلسفة الذاتية المطلقة (الهيجلية)، ومع ميتافيزيقا إرادة القوة؛ وبهذ فهي تعيش نهايتها؛ ليس بناء على قرار هيجلي أو نيتشوي، بل بناء على قرار تاريخي[78] «لأن الفكر الذي يفكر في حقيقة الوجود، مرغم على أن يتجاوز

74. Heidegger. *Essais et conférence* trad. A.Préau. Gallimard 1958. p.91.
75. Heidegger, Nietzsche II. p.98.
76. فـ.هيجل، محاضرات في تاريخ الفلسفة. ج1.العقل في التاريخ. ترجمة عبد الفتاح امام .دار الثقافة. القاهرة 1974؛ ص. 72.73.
77. هيدغر والميتافيزيقا، بحث لنيل دبلوم الدراسات العليا لسنة 1994.1995. من عداد الطالب محمد طواع، تحت اشراف: د.سالم يفوت، ص.183.18.
78. نفس المرجع، ص 184.

الميتافيزيقا» [79].

كان هذا مجمل تأويل هيدغر لفلسفة نيتشه بصفة عامة، ولمفهوم القيمة لديه بصفة خاصة، من حيث هو المفهوم المحوري في فلسفته. ولقد توخينا تفصيل القول شيئا ما في ذلك التأويل، لاعتبارين أساسيين: الأول نظرا لكونه يشكل، بدون منازع، أهمّ ما كتب لحد الآن عن مفهوم القيمة عند نيتشه من حيث هو الخيط الناظم لفلسفته؛ والثاني لما للتأويل الهيدغري لفلسفة نيتشه من تأثير وسلطة على كل قراءة ممكنة لـنيتشه، بحيث أن أي محاولة تروم خلخلة علاقة نيتشه بالميتافيزيقا، والفلسفة بصفة عامة، يجب أن تبتدئ أولاً بوضع الصورة الملتبسة لـنيتشه في التأويل الهيدغري موضع تساؤل.

3. نظرية القيمة عند نيتشه كتجاوز للميتافيزيقا

ما يثير الانتباه بداية، عن علاقة هيدغر بالمتن النيتشوي، هي النصوص الكثيفة التي خصصها له، واستغرقت ما يناهز العشرين سنة، من سنة 1936 حتّى سنة 1955. تنضاف إليها سلسلة من المحاضرات والدروس الجامعية ومحاولات وشذرات أغلبها لم ينشر إلا بعد وفاة هيدغر. فلم يسبق في تاريخ الفلسفة، في حدود علمي، أن خصص فيلسوف كبير في مستوى هيدغر قراءة طويلة النفس، مفصّلة وعنيدة في دقّتها، لمفكر وفيلسوف آخر لا يقل قيمة عن هيدغر. والسؤال الذي يطرح نفسه بهذا الصدد هو: ما هذا الاهتمام المبالغ فيه، ولماذا كل هذا التفكيك لنصوص نيتشه؟

يبدو أن الهاجس الأول، الذي يعلن عنه هيدغر صراحة، يتمثّل في كون نيتشه يمثّل قمّة الميتافيزيقا الغربية وخاتمتها؛ إنه يمثّل، على حدّ تعبير هيدغر، «آخر الفلاسفة» le dernier des philosophes، وهذه عبارة نيتشوية. إلا أنه يشكّل مع ذلك المرحلة ما قبل الأخيرة، لاكتمال أكثر اتساعا وخطورة. يتعلق الأمر باجتياح منظم ومخطط له لقوى عدمية - بربرية، محايثة لعصر التقنية: فالعلم، من خلال شغفه بالسلطة وشمولية الدولة وإضفاء الطابع القطيعي على الإنسان وتخريب توازن البيئة الطبيعية، يمثل إرادة قوة عقلانية وحسابية تدير هذه الظواهر كلها [80]. وهذا يعني أن هاجس القراءة الهيدغيرية لـنيتشه يرجع إلى كون فلسفته قد تحققت على أرض الواقع، وصارت فلسفة للإرادة التقنية، وتجسيدا لقدراتها الشمولية [81].

لكن هذا المبرر المعلن عنه يتلاءم مع مبررين آخرين مضمرين من قبل هيدغر: أحدهما سياسي يتمثل في كون السجال مع نيتشه يمثّل نوعا من المقاومة الذاتية، وصراعاً موجّها في عمقه ضد إيديولوجية القومية الاشتراكية (النازية)، وضد استحواذها واستغلالها البشع لفلسفة نيتشه. ولقد أشار هيدغر إلى هذا، في رسالته سنة 1945 إلى جامعة «فريبورغ»، حيث أعرب فيها عن الدافع الأساسي لاهتمامه

79. عبد السلام بنعبد العالي: أسس الفكر الفلسفي المعاصر، مجاوزة الميتافيزيقا، دار توبقال للنشر، ط1، 1991، ص39.

80. *Magazine littéraire*, Les vies de Nietzsche, n°298, Avil 1992, p.94.

81. *Magazine littéraire*, dossier, Nietzsche, n°141, octobre 1978, p.29 et *Magazine littéraire*, dossier, Heidegger aujourd'hui, n°117 octobre 1976, p.13.

بنيتشه، وربطه بالمقاومة وإدانة التأويل النازي للنيتشوية [82]. ومن جهة أخرى، فإن النازية ذاتها ستظل بمنأى عن الفهم، إذا لم يتم تأويل العدمية تأويلا شاملا، يظهر علاقتها بماهية التقنية ونسيان الوجود.

لكن المبرر الثاني لهذا الاهتمام، الأكثر إضمارا، هو نوع من القرابة القديمة، والتعاطف والانخراط العميق في الفلسفة النيتشوية خلال مرحلة هيدغر الطلابية، وخلال قراءته لـ **إرادة القوة**، ما بين سنة 1910 وسنة 1914. فكأن هيدغر عثر في قراءته لـنيتشه عن الفيلسوف/ المقياس، الذي لا يعدّ المفكر فيلسوفا حقا إلا إذا استطاع أن يكون ندّا وخصما عنيداً له.

لاشكَ أن هيدغر يقتسم مع نيتشه عدة أفكار، وخاصة فكرته عن «أفول المتعالي»، أي فكرة المحايثة الجذرية، بما هي الشرط الأولي لكل مسعى فلسفي، على الرغم من أن «المتعالي» في فلسفتهما معا لا يزول ويختفي بصفة نهائية، ولكنه يخضع لتناسخ وتحوّل، يجعله يفلت من قبضة المؤسسة الدّينية (الكنيسة).

إن هيدغر يقدّر، بشكل عال، عودة نيتشه التجديدية إلى الفكر اليوناني الما قبل السقراطي؛ كما يثمّن لا أفلاطونيته الصارمة – حتى وإن كان يعتبر أن قلبه للأفلاطونية ظل سجينا لثنائيتها الميتافيزيقية، بل ولكلّ التقليد الفلسفي الذي سعت إلى قلبه وتجاوزه [83] لكن يجب أن نسجّل أن هذه الأطروحة الدغمائية في عمقها، والمسرفة في إعلانها انتماء نيتشه الصريح للميتافيزيقيا، لم يدافع عنها هيدغر إلا في مرحلة وسيطية ما بين سنة 1940 وسنة 1946، وبالضبط في الفصل الخامس من الجزء الثاني من مؤلفه عن نيتشه، الشيء الذي يعني أن موقفه طرأ عليه تغيير وتعديل. نلحظ ذلك في المرحلة المبكرة من علاقة هيدغر بنيتشه، وبالضبط خلال الجزء الأول من كتابه **نيتشه** ما بين سنة 1936 و1937؛ وكذا في المرحلة المتأخرة جدا، وخاصة في مؤلفه "*Qu'appelle-t-on penser*" [84]. ما بين سنة 1951 وسنة 1952. فخلال المرحلتين نجد دفاعا عن نيتشه، وتبريرا لموضوعاته ومفاهيمه. في المرحلة الأولى كان موقف هيدغر يتّسم بالحذر والتحفظ تجاه إمكانية اختزال تفكير نيتشه إلى الميتافيزيقا، حيث يؤوّل قلبه لتراتبية المحسوس واللامحسوس بأنه ليس مجرد تكرار للترسيمة الأفلاطونية، بل يمثّل بحق – في نظره – طفرة نوعية، لأنه قلب جذري للموقف الميتافيزيقي وخروج عليه، حتى وإن كان الجنون لم يمهل نيتشه الوقت الكافي لإتمام مجاوزته للميتافيزيقا [85].

نفس الموقف يعبّر عنه هيدغر في مرحلته المتأخرة، حيث يؤكد بأن «الإنسان الأرقى» النيتشوي ليس موظفا للتقنية، أو للإرادة المخطّطة لها، ولكنه، على العكس من ذلك تماما، يجسّد نموذجا من الإنسانية، متحررة ومحرّرة من الخضوع للآلة التكنوقراطية؛ فالفيلسوف/ الفنان على النمط النيتشوي لا يمكن أن يكون متضامنا مع الآلة الشمولية للتقنية.

وهكذا! فإن أخذنا القراءة الهيدغرية لنيتشه في كلّيتها، وجردناها من عامل التاريخ، بدت

82. *Magazine littéraire*. n°298. p.94.
83. Ibid. p. 95.
84. *Qu'appelle-t.on penser?* traduit de l'allemand par Aloys Becker et Gérard Granel. Puf. 1959. de p.46 à p.83.
85. 2.Heidegger. *Nietzsche*. t1. p.183.et *Chemins qui ne mènent nulle part*. p.253.

لنا صادرة عن تأويلين مختلفين، بل ومتناقضين لفلسفة نيتشه: تارة هناك تفعيل للمفاهيم النيتشوية وتعميق لها، يصل أحيانا إلى حد الدفع عنها؛ وتارة يقرأها بعنف مطرقته، فيختزلها ويلقي بها في ماضي الميتافيزيقا. ويمكن أن نمثّل لهذه الازدواجية في القراءة بتأويله لمفهوم إرادة القوة لدى نيتشه. ففي مرحلة أولى يؤوّله كشعور بتجاوز الذات وانفتاح على ما هو مغاير لها، وذلك بواسطة الفرح التوكيدي والثمالة الخلاقة المبدعة. إنه يمثّل نوعاً من العبور من حالة أدنى إلى حالة أرقى، يؤدي إلى الارتقاء بالذات عن طريق التوكيد الكامل لها، عبر التجاوز الذاتي والشعور بالقدرة على الانكسار من أجل الإبداع. وهذا التأويل ينسجم وإعلانات «زرادشت»، التي تقول: «ما هو عظيم في الإنسان أنه جسر لا غاية، وما يمكن أن نحبّه في الإنسان، هو أنه تجاوز وفي الوقت ذاته أفول»؛ «أحب أولئك الذين لا يعرفون إلا وهم يميلون إلى المغيب، ذلك لأنهم المتجاوزون»؛ «أحب من تغدق روحه ذاتها، وإذ تفعل ذلك لا تريد عرفانا بالجميل ولا تؤدي ديْناً: لأنه يعطي دائما ولا يريد الاحتفاظ بذاته»، «أحب من يخجل حين يأتي حظّ النّرد لمصلحته ويسأل حينذاك: هل أنا غشاش إذا؟ لأنه إنما يريد أن يمضي إلى خسارته» [86].

بيد أنه، في المرحلة الثانية من التأويل الهيدغري لنيتشه، يتم تغييب هذا البعد التوكيدي والتجاوزي لإرادة القوة لصالح مظهر آخر؛ إنه المظهر التسلطي، التكنوقراطي. فإرادة القوة هي إرادة آلية حسابية لا يهمها سوى الحفاظ أو الزيادة في درجة قوتها و هيمنتها وانتشارها. إنها الماهية الكونية لسيادة التقنية. إنها، على حد تعبير هيدغر، بمثابة «شهوة السلطة وغريزة الهيمنة» [87].

هذا من جهة، ومن جهة أخرى فهو، على النحو الذي رأيناه آنفا، يؤوّل إرادة القوة تأويلا يجعلها تعبّر عن أوج الذاتية في الميتافيزيقا، بينما مجاوزة الميتافيزيقا تشترط، في نظر هيدغر، تجاوز مفهوم الذات ونتيجته المنطقية المتمثّلة في النزعة الأنتروبولوجية. ومن ثم نفتتح حوارنا مع التأويل الهيدغري بالتساؤل التالي: هل ظل الفكر النيتشوي بالفعل، كما يؤكد ذلك هيدغر، سجيناً لمفهوم الذات؟ وهل يتخذ من الكائن (الكوجيطو) أساساً للوجود ومقياسا للأشياء؟

حينما نتحدث عن «الذاتية»، كأساس للميتافيزيقا، فإن المعنى الذي نمنحه لها ليس هو الشكل الذي تحضر به لدى ديكارت أو ليبنتز أو كانط؛ بل هو النموذج التأويلي الذي يمكن تقديمه لوصف الأساس المشترك الذي تلتقي عنده مختلف المذاهب الميتافيزيقية وفلسفات الذاتية. ومن ثمة لا يمكن طرح سؤال إمكانية تجاوز الذاتية إلا في الوقت الذي يتم فيه فعليا تجاوز مفهوم الذات، أو على الأقل تكون شروط إمكانية تجاوزه متوفرة. ومثل هذا السؤال ما كان من الممكن أن يطرح، في تاريخ الميتافيزيقا الغربية، لأنها لم تستطع أن تضع موضع تساؤل مفهوم الذات، ولا أن تخلخل الفلسفة الذاتية التي تقوم عليها.

تاريخ ميتافيزيقا الذاتية هو تاريخ النقد الفلسفي الموجّه للذات، وبالضبط للكوجيطو الديكارتي من حيث هو الجوهر المؤسّس للذاتية في الفلسفة الحديثة. بيد أن السمة المشتركة لهذا

86. Nietzsche. *Ainsi parlait Zarathoustra.* t1. aph.4. p.63.
87. *Chemins qui ne mènent nulle part.* op.cit.., p.280.

النقد ليس نقدا للذاتية كمبدأ، وإنما هو نقد لمظهرها وأساسها الديكارتي والدعوة لاستبداله بمظهر أو أساس آخر لا يختلف عنه إلا شكليا، ولا يؤدي إلى إحداث القطيعة معه. فالقاسم المشترك بين نقاد الذاتية، من كانط إلى هوسرل ومرورا بهيجل وفيخته، يتمثّل في أن الذاتية لا يتم إقامتها في دلالتها الحقيقية إلا عبر نقد التزييف الذي يطالها باعتبارها جوهرا؛ وكأن الولوج إلى «الذات الحق» يقتضي إزالة الطابع الجوهري للذات الديكارتية [88]. ويمكن القول إن هيدغر ذاته يتأطر ضمن هذه الإشكالية، فهو يعتبر أن الوجود لا يقطع مع الذات ولكنه يشكّل «صيغتها المكتملة» [89]

ونعتقد أن الفيلسوف الوحيد الذي استطاع أن يقطع مع هذه الإشكالية، أي أنكر إمكانية إعادة تأويل ماهية الذات، وأن ينتزعها من وهم الجوهر، هو نيتشه. لقد برهن نيتشه على أن مفهومي الجوهر والذات هما من حيث بنيتهما متضامنان، ولا يمكن نقد مفهوم الجوهر دون نقد مفهوم الذات. ولهذا سعى إلى تفكيك ميتافيزيقا الذات، ولم يعمل، كما يذهب إلى ذلك هيدغر، على منح الميتافيزيقا صيغتها المكتملة. فالرهان الأساسي والحقيقي لهجر الذاتية الميتافيزيقية مرتبط بإمكانية وجود أساس جديد، في ضوئه ستتم صياغة سؤال الأنا صياغة فلسفية جديدة. ولكن هذا بدوره لن يتأتى إلا بظهور تفكير جديد. إنه التفكير الحدثي la pensée intempestive، أو التفكير المحايث للحدث. وهذا ما ستعمل فلسفة الجنيالوجيا على تدشينه. ولا يمكن التفكير في البعد الحدثي للمغامرة الإنسانية إلا بعد تفكيك الذاتية؛ وتقويضُ هذه الأخيرة وهدمُها يقتضيان إدراك العلاقة الوطيدة بين مفهوم الجوهر ومفهوم الذات، واستحالة الفصل بينهما؛ لأن مفهوم الجوهر قد تم تقعيده، منذ البداية، حول مفهوم الذات. ومن ثمة فمحاولة إزالة الطابع الجوهري عن الذات تنتهي إلى دائرة مغلقة، هي الدائرة التي حاول نيتشه أن يستخلص منها النتائج الضرورية. فهو يعتبر مفهوم الجوهر نتيجة لمفهوم الذات وليس العكس؛ ولا يكفي إزالة الطابع الجوهري عن الذات وإنما يجب تفكيكها وتقويضها، عبر تفكيك الاعتقاد في النحو، أي في منطق المحمولات. والتخلي عن هذا المنطق يقتضي بدوره التخلي عن الأنطولوجيا، من حيث أن التضحية بالذات تؤدي إلى فقدان الوجود ذاته لماهيته. فإذا كان الجوهر، كما يقول نيتشه، مشتقاً من الذات وليس العكس، فلا يكفي نقد المشتق، بل يجب نقد مصدره الميتافيزيقي الذي يستمد منه معناه. يقتضي نقد الجوهر نقد الذات من حيث هي مصدر له وليس العكس. ومن هنا خطل النقد الفلسفي الذي يروم نقد مقولة الذات من خلال نقد مقولة الجوهر [90]. والتخلي عن وهم الذات ومشتقاته (كالجوهر والعرض، أوالموضوع والمحمول، أوالعلة والمعلول) يؤدي إلى الوقوف على صيرورة عمليات وعلى مركبات قوى محددة وعلى أحداث. فعوضاً عن المنطق التفسيري الذي يرى خلف كل ظاهرة جوهرا، يجب إحلال منطق آخر. وهذا يقتضي التخلي عن ما يسميه نيتشه «منطق الحالات المتطابقة» [91]. وإذا كان الاعتقاد في الجوهر مصدره الاعتقاد في الذات، فإن مصدر

88. Revue *philosophie*, au délà du sujet: remarques. sur Nietzsche et la métaphysique, Claude Romano. Minuit. 1er Juin 1998. n°58. p.68.
89. Heidegger.*Nietzsche II*, p.156..
90. Revue *philosophie*, op.cit p.73.
91. Ibid, p.74.

هذا الاعتقاد الأخير هو الاعتقاد في المنطق أو النحو؛ لأن الاعتقاد في الذات يتلاءم مع الاعتقاد في المنطق، فالمنطق يحلّل كل حدث إلى موضوع ومحمول، أو إلى علة ومعلول، أو إلى فاعل ومفعول. كل حدث مفعول، وكل مفعول يفترض فاعلا، أي موجدا يكون كجوهر له. فنحن نفترض وراء الحدث كائنا متميزا عنه، لايخضع للصيرورة بل يبقى ثابتا؛ من هنا الاعتقاد في العلّية. فحينما نعتقد في العلّة والمعلول ننسى ما هو أساسي، أي الحدث ذاته. وهذا هو منطق الهوية أو منطق التطابق. فنحن نفترض الهوية وراء التغير، والوحدة وراء الاختلاف، حيث نؤوّل كل تغيير باعتباره يحيلنا على شيء يتغير. بهذه الكيفية يصل المنطق إلى تزييف الحدث، لأنه يعتبره كحالة طارئة، كعرض، أي كمحمول لموضوع أو لذات [92]. فأفول الاعتقاد في منطق الهوية أو المنطق النحوي (والأمر سيان عند نيتشه)، يقتضي القيام بنقد جنيالوجي للمنطق ولمفاهيمه الأساسية؛ وهذا سيؤدي أيضاً إلى تجاوز الميتافيزيقا. لكن نقد نيتشه للمنطق لا يجب أن ينظر إليه كتعبير عن موقف لاعقلاني، لأن المستهدف من ذلك النقد ليس هو المنطق بصفة عامة، وإنما نمط من المنطق هو المنطق المحمولي وافتراضاته الميتافيزيقية. إن ما ينتقده نيتشه هو التأويل المنطقي للعالم من حيث هو تأويل ميتافيزيقي. وهو كذلك لأن المناطقة يفترصون أن حدود منطقهم هي حدود الأشياء ذاتها. لكن هذا النقد يصل في بعده إلى جذور الأنطولوجيا ذاتها؛ لأنه لا يبقى هناك بعد تفكيك الذات سوى درجات من الوجود ومن القُوَى وإرادة القوة [93]؛ أو بعبارة أخرى، فما سيحل محل التأويل الميتافيزيقي للعالم، من حيث هو تأويل منطقي له، هو نوع من التأويل، ولكنه تأويل بدون ذات؛ لأنه ينطلق من منظور إرادة القوة، التي ليست هي «الذات» الميتافيزيقية. فمع نيتشه لا يجب التساؤل عمن يؤوّل، ولكن يجب تأويله هو ذاته باعتباره شكلا لإرادة القوة. «فإرادة القوة ليست لحظة مفارقة أو متعالية، ليست شرطا صوريا للإمكانية، ليست كائنا يمكن أن يقوم مقام الذات في الفكر الكلاسيكي؛ ذلك لأن شروط القبْلية ليست سوى طرق ارتكاسية في التأويل بسبب أنها تفصل الوجود عن الصيرورة، الذات عن الموضوع، الروح عن الجسد» [94]. التأويل النيتشوي تأويل مضاد للميتافيزيقا، لأنه يؤوّل العالم بلغة الحدث ووفقا لمنظور حدثي. ويقتضي هذا التأويل الحدثي احترام الخصائص الأساسية للواقع والمتمثلة في جدّته وفجائيته وتنوّعه وصيرورته. كما يقتضي، من جهة أخرى، تغيير الجسد وتحويله بمنحه فيضا من النشاط والفاعلية [95]. وذلك من حيث أن كل تأويل هو تقويم وتقدير من قبَل الجسد تبعاً لإرادة القوة، أي تبعا لنموذجين من القوى المتصارعة: القوى الفاعلة والقوى الارتكاسية؛ ولهذا فالتأويل الحدثي عرضٌ للجسد الخاضع لسلطة قوة توكيدية. وبحكم ذلك فهو جسد ممتلئ خلاّق ومبدع. هكذا يؤدي التأويل الحدثي للعالم إلى محو الثنائيات الميتافيزيقية: الذات والموضوع، الروح والجسد، الوجود والصيرورة؛ مما يؤدي إلى قلب عملية انحطاط القوة الموجّهة ضد ذاتها تحت هيمنة الأخلاق، وبالتالي إلى تقوية الجسد وتكثيف قواه الحيوية. محوٌ يؤدي إلى خلق

92. Ibid, p.75.
93. Ibid, p.77.
94. Ibid, p.80.
95. Ibid, p.86.

جسد قادر على مواجهة الحدث في جدته وفجائيته وصيرورته وإلى تصعيد الإنسان لذاته وتجاوزها. إنه يؤدي إذن إلى تجاوز مفهوم الذات الميتافيزيقية، لأن الإنسان يصير جسدا منفتحا على الأحداث، قادرا على التفاعل الإيجابي معها حتى حينما تكون مرعبة ومؤلمة، وتكون في حاجة إلى تبرير مظهرها المرعب والملتبس، بل الكاذب [96].

والخلاصة، التي ننتهي إليها، هي وجود تعارض بين التأويل الحدثي لدى نيتشه وبين الميتافيزيقا، التي عملت، منذ أفلاطون وأرسطو، على إقصاء الحدث وجعله بمنأى عن أي اكتشاف وغزو وتملك؛ لأنها تختزله إلى مجرد محمول أو علامة لما يوجد، أي مجرد مظهر للماهية والوجود. وعلى عكس ذلك، يفتتح نيتشه ومعه هيدغر قارة جديدة أمام التفكير الفلسفي. إنه التفكير في الحدث خارج الميتافيزيقا ومنطق الهوية، وتجذير التفكير في تربته الحياتية والتاريخية.

ويرى كارل لوفيتش أن خطأ التأويل الهيدغري للفكر النيتشوي يظهر في كونه يؤوّله بإحالته على إشكاليته المتمثلة في سؤال الكينونة ونسيان الوجود؛ بل إنه يذهب في نقده بعيدا حيث يعتبر أن هيدغر، وليس نيتشه، هو الذي لم يستطع إحداث القطيعة مع التقليد الميتافيزيقي [97].

وحسب فوكو، فإن إلحاح هيدغر على استخدام مفهوم اللامفكر فيه في قراءته لتاريخ الفلسفة، علامة على التعلق بمعنى أبدي. معنى يغيب، ولكنه يشكّل مدار التاريخ، لأنه لا يفتأ يحضر أثناء تواريه. وهو عودة مقنّعة إلى فلسفات الكوجيطو، «مادام اللامفكر فيه مسكونا على الدوام بنوع من الكوجيطو».

وحسب عبد السلام بنعبد العالي، فإن وعي فوكو بالحلقة الميتافيزيقية، التي توقعنا فيها فلسفة هيدغر، هو الذي جعله يقيم حفريات للخطاب [98]؛ بل هو الذي جعله يقرأ هيدغر من خلال وعبر نيتشه، «لأنه لم يستطع فهمه إلا بواسطة نيتشه، وانطلاقا منه وليس العكس» [99].

ويرى سالم يفوت أن تجاوز الميتافيزيقا، بما هو سمة عامة محددة للحركة الفلسفية المعاصرة، وبما هو خروج من منطق الهوية والذاتية ومن الغائية ومفهوم الحقيقة الواحدة، يجد بدايته الأولى مع نيتشه. وكما يقول: «إذا كان الفكر المعاصر أحدث تعارضا بين تصور هيجلي للتاريخ والزمان التاريخي (...) فيمكننا الرجوع بأصل ذلك التعارض إلى نيتشه الذي اعتبر الجنيالوجيا هي التاريخ الحقيقي الأصيل (...) الجنيالوجيا هي النظرة الحادة التي تميز وتوزع وتشتت وتدع الفوارق والهوامش تعمل عملها. إنها نظرة مفتتة قادرة على أن تفتت نفسها وتمحو وحدة هذا الكائن البشري الذي يفترض أن بإمكانه أن ينقل تلك النظرة إلى ماضيها (...). فإذا كان المؤرخون يعملون كل ما في وسعهم على إلغاء كل ما يخون في معارفهم الموقع الذي ينظرون منه، واللحظات التي يوجدون فيها (...)، فإن التاريخ الجينيالوجي منظوري، لا يرفض إقحام كل ما كان يلغيه التاريخ التقليدي من الحساب، اعتقادا أنه

96. Ibid. p.88
97. *Nietzsche aujourd'hui*. T2. Passion 10/18/1973. p.233.

98. أسس الفكر الفلسفي المعاصر. مرجع سابق، ص59.
99. جيل دولوز. المعرفة والسلطة، مدخل لقراءة فوكو، ترجمة سالم يفوت، الطبعة 1، 1987، المركز الثقافي العربي، ص123.

يخون الموضوعية» [100].

ويضيف سالم يفوت أن هذا التجاوز، الذي يحققه نيتشه بالنسبة للميتافيزيقا، يتجلى أيضاً في مفهومه عن الحقيقة. فمع نيتشه والفكر المعاصر، عرف هذا المفهوم تحولا عميقا، وقد تم ذلك في سياق نقد فلسفة الذاتية والحضور، من حيث هي فلسفة ترى الحقيقة تطابقا بين الشيء والفكرة، أو الموضوع والعقل؛ وبذلك تصبح الحقيقة خاصية للفكر، توجد في تطابق مع الواقع؛ و يتم إقصاء كل من الخطأ، والكذب، والوهم، والخيال، باعتبارها نقائض لها. غير أن نيتشه، كما يقول سالم يفوت: «أكد أن الخطأ شرط ملازم للوجود كما هو شرط للمعرفة، ذلك لأن الحقيقة مجموعة من الاستعارات والتشبيهات والمجازات (...). إنها عبارة عن أوهام نسينا أنها كذلك، واستعارات استخدمت كثيرا حتى فقدت قوتها (...). ومنطلق نيتشه في ذلك أن قيمنا عبارة عن تأويلات أدخلناها على الأشياء، مما يجعل جميع الدلالات (...) نسبية تختلف باختلاف المنظور. إنها دلالات تحايثها إرادة القوة، بل يمكن إرجاعها إلى هذه الأخيرة» [101].

ويرى نورْمَان بالما أن نيتشه، بجعله مفهوم القيمة محورا لفلسفته، أقام إطارا مرجعيا جديدا، يقع ضمن مستوى نفسي ـ اجتماعي ـ تاريخي لا ينتمي إلى الإشكالية الميتافيزيقية بمعناها التقليدي. ففلسفته موجهة كلها نحو المستقبل. وهي، على أنقاض الميتافيزيقا، تسعى إلى نقل التفكير من المفارقة والتعالي إلى المحايثة [102].

أما صاحبة كتاب **نيتشه والاستعارة**، فهي تعتبر أن لعبة الاستعارات في فلسفة نيتشه تضع نيتشه خارج الميتافيزيقا، لأنها تؤدي إلى زحزحة المعاني، وتحكم عليها بالترحال والانزياح المستمر [103].

هكذا، وفي مقابل التأويل الهيدغري، الذي يعتبر أن مركزية مفهوم القيمة عند نيتشه هو الذي جعل فلسفته تندرج ضمن تاريخ الميتافيزيقا ومسألة نسيان الوجود، يؤكد كل من جيل دولوز وجياني فاتيمو وميشال فوكو خلال ندوتهم الأولى عن نيتشه (**ندوة روايُومون**)، أن منظور نيتشه للقيمة يجعله يفتتح فلسفة جديدة، ويؤسس أنطولوجيا جديدة تضعه خارج الميتافيزيقا.

يرى دولوز أن مشكلة القيمة تمكّن نيتشه من مضايقة وخنق الحقيقة الميتافيزيقية واكتشاف لحظة أكثر عمقا خلف الصدق والكذب [104]. وهو نفس الرأي الذي يتبناه فاتيمو، حين يؤكد أن منظور القيمة يجعل نيتشه خارج الميتافيزيقا، ويفلت من قبضتها، بفضل ما يترتب عنه من تصور جديد للفلسفة؛ لأن ما يستهدفه نيتشه من خلال نظريته في القيمة هو السعي إلى إزالة الأقنعة عن الجذور الغريزية للقيم الأخلاقية و الدّينية والفلسفية والعلمية للغرب الحديث. ففي إحدى شذرات **فيما وراء الخير والشر**، يعلن بأنه سيضع الجزء الكبير من التفكير الواعي في عداد الأنشطة الغريزية. وفي نصوص **إرادة القوة**، يعرّف الأخلاق باعتبارها حالة خاصة من اللاأخلاقية. وإذا تساءلنا عن عمق الحقيقة، التي يرجع إليها

100. سالم يفوت النظام الفلسفي الجديد ص33.34، مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد 104.105، مركز الانماء القومي، 1998.
101. نفس المرجع، ص 34.
102. *Nietzsche, aujourd'hui ?* II, Passion. op.cit. p.234.
103. Ibid, p. 146.
104. Cahiers de royaumont, *Nietzsche*, Minuit, 1967. p.277.

نيتشه "الأوهام الأخلاقية والمعرفية، نجد أنه الغرائز أو إرادة الحياة بصفة عامة. وأحد أكبر الأوهام التي سعى نيتشه إلى تقويضها، هو وهم «الاعتقاد في الحقيقة». ولهذا لا يتفق فاتيمو مع هيدغرحين يعلن هذا الأخير أن نيتشه ظل أسيرا للمفهوم الميتافيزيقي للحقيقة، الذي يفيد عند هيدغر المطابقة بين القضية والواقعة، بين الفكر والواقع [105]؛ لأن الحقيقة، كمطابقة، مستحيلةٌ بالنسبة لنيتشه، تماما كما هو الشأن بالنسبة لهيدغر. فهما معا يقرّان بأن الفلسفة لا تقول الحقيقة، بمعنى أنها لا تخبرنا بشكل موضوعي عن حالة الواقع والأشياء الموجودة. ولهذا يدعو فاتيمو إلى إعادة قراءة نيتشه، في ضوء النتائج التي انتهت إليها فلسفة هيدغر. في جهودها من أجل تجاوز الميتافيزيقا [106].

ويمكن الوقوف على أحد مؤشرات تجاوز نيتشه للميتافيزيقا من خلال عبارة متأخرة ترجع إلى سنة 1887، يقول فيها: «كيف حدث في النهاية أن صار العالم الحق حكاية» [107]. فبعد استنفاد التفكير في مختلف أشكال العلاقة القائمة بين العالم الظاهري، كما يُعطَى لنا في التجربة الحسية الملموسة، والعالم الحقيقي، الذي ندركه بواسطة العقل ويوجد فيما وراء عالم الحس، انتهت الفلسفة إلى خلاصة أن الحديث عن عالم الحقيقة وبالتالي عن الحق مجرد وهم أو حكاية أو خرافة؛ فمع العالم الحق يزول العالم الظاهر. وبتعبير آخر، لا يوجد أي تمييز بين الصدق والكذب، أو الحقيقة والخطأ بمعناهما التقليدي. وليس عالم الميتافيزيقا وحده هو الذي صار حكاية، ولكن العالم كله، العالم الوحيد الذي يتعذر فيه التمييز بين الحقيقة والخطأ، هو الذي صار في بنيته العميقة جدا عبارة عن حكاية. ففي هذا العالم لا يوجد أساس أو معيار نهائي يتخذ كحقيقة نقيس به غيره من الأشياء. بل كل شيء فيه عبارة عن منظور أو يصير منظوريا. يقول نيتشه: «ليس هناك حادث في ذاته، فكل ما يحصل ويتم ليس إلا مجموعة من الظواهر التي انتقاها واختارها كائن مؤوّل». لقد صار العالم نصا، ونفس النص يتيح ويسمح بتأويلات متعددة، وليس هناك أي تأويل صحيح بشكل مطلق.

لقد توصّل نيتشه إلى إدراك العالم كحكاية، بواسطة كشف الأقنعة وتفكيك الأوهام التي وضعت موضع تساؤل مفهوم الحقيقة ذاته كما هو متداول في التقليد الميتافيزيقي. فمن المعروف أن الحقيقة داخل هذا التقليد تتميز بطابع بديهي يجعلها تفرض ذاتها على العقل السليم. هذه البداهة هي التي يسميها نيتشه «الاعتقاد في الحقيقة». فالقبول بالبداهة كخاصية مميزة للحقيقة، يعني الاعتقاد في هذا الواقع السيكولوجي الذي يقع داخلنا ونشعر فيه أننا مرغمون بتلقائية ـ لا تخلو من مفارقة ـ بقبول تلك الحقيقة، أي بمنح ثقتنا فيها.

إن البداهة، كاعتقاد في الحقيقة، تجد صورتها الواضحة في مذهب الفكرة الديكارتية الواضحة والمتميزة، التي تلخّص التفكير الميتافيزيقي. فالحقيقة عند ديكارت تتميز بطابع بديهي يفرض ذاته على العقل. بيد أن الواقع النفسي ـ الذي هو أساس الاعتقاد في تلك الحقيقة ـ لا يثبت شيئا فيما يتعلق

105. يمكن الرجوع بصدد تصور هيدغر للحقيقة إلى:
Questions I, trad. Houri Corbin et autres, Gallimard, 1968, p163 à p.173.
106. Cahiers de Royaumont, *Nietzsche*, op.cit.,p.206.
107. *Le Crépuscule des idoles*, op.cit., p.35.

بالحمولة الموضوعية أو الميتافيزيقية لتلك القضايا. «فأنْ يكون الوضوح، يقول نيتشه في **إرادة القوة**، شهادة على الحقيقة، فهذه سذاجة بعينها»[108]؛ لأن الواقع يتميز بتعدد مظاهره واختلافها، كما يتميز بطابعه السديمي؛ وهذا ما يجعل البسيط والواضح والمتميّز يحتمل أن يكون وهما أو خيالا أو خطأ؛ فما يمكن التفكير فيه بالنسبة لنيتشه - على عكس بارمنيد الذي يرى أننا لا نستطيع التفكير إلا فيما هو موجود - أي ما يسمح بصياغته في أفكار واضحة ومتميّزة، لا يمكن أن يكون غير الوهم. ومن خلال هذا الحذر الجذري تجاه البداهة المعتبرة كواقعة نفسية، انتهى نيتشه إلى نفي «الشيء في ذاته» الكانطي ومعه عالم الحقيقة. وإذا كان ديكارت - ومعه الميتافيزيقا بكاملها - لم يستطع التساؤل عن الأسباب العميقة التي جعلته يفضّل البداهة على اللابداهة، والحقيقة على الخطأ؛ فما ذلك راجع إلا لكون الميتافيزيقا ظلت سجينة لإرادة الحقيقة وللثنائيات الميتافيزيقية، لأنها لم تستطع صياغة مشكلة الحقيقة صياغة قيمية تنتقل بمقتضاها من مفهوم الحقيقة إلى مفهوم القيمة، ومن سؤال ماهية الحقيقة إلى سؤال قيمة الحقيقة. وهذا القلب للموقف الميتافيزيقي هو ما سيحققه نيتشه عبر إخضاعه تاريخ الميتافيزيقا للقراءة القيمية.

من أهم مقتضيات هذه القراءة «نظرية الحكم المسبق»، أو«نظرية الاعتقاد». وتقتضي هذه النظرية مقاربة قضايا الفلسفة ومفاهيمها وتصوراتها باعتبارها أحكاما مسبقة[109]. فالحقيقة والثنائيات الميتافيزيقية والكوجيطو والشيء في ذاته والبداهة والهوية، وباختصار كلّ الجهاز المفاهيمي، الذي تقوم عليه الفلسفة الميتافيزيقية، ليس إلا عبارة عن أحكام مسبقة. وهذه المقاربة تقتضي زحزحة السؤال الكانطي، بحيث لا يعود المهم هو معرفة «كيف تكون الأحكام التركيبية القبلية ممكنة؟ ولكن لماذا يعتبر الاعتقاد في تلك الأحكام ضروريا».[110]

لكن نظرية الحكم المسبق النيتشوية - من حيث هي تحليل جنيالوجي للاعتقاد في الحقيقة، أو المنطق، أو العقل - لا تروم إرجاع البداهة واختزالها إلى الهوى (غريزة البقاء)، أو إلى قوانين الطبيعة أو إلى إرادة القوة باعتبارها حقيقة نهائية أو أساساً نهائيا يرتد إليه تفسير الظواهر والأفكار في آخر المطاف؛ لأنّ مثل هذا الفهم يجعل هذه النظرية تقع في صميم الميتافيزيقا، إذا اعتبرنا الميتافيزيقا نمط تفكير يرجع الظواهر والأشياء إلى الأصل الأوّل أو العلّة الأولى أو المبدأ الأوّل، كأساس وكعمق نهائي لها. فالميتافيزيقا تنظر دوما إلى الأصل كما لو كان موطن حقيقة الأشياء واكتمالها؛ بينما يضعنا مفهوم «الحكم المسبق» خارج ميتافيزيقا الأصل وخارج فكرة الشيء في ذاته. يقول نيتشه: «الحقّ أنّ التساؤل عن أصل الفلسفات وكيفية نشأتها أمر لا قيمة له على الإطلاق، وليست هناك إجابة عنه تفضل الأخرى مطلقا، إذ أنّ بداية كل شيء كانت اختلالا يفتقر إلى النظام والتحدّد، وكانت فراغا واضطرابا، ولا ينبغي أن نهتمّ في الأشياء إلا بمراحلها المتقدمة وحدها (...). فالطريق المؤدّي إلى كشف أصول الأشياء يؤدّي دائما إلى البدائية والهمجية»[111]. وبالرغم من أن الجنيالوجيا، في معناها المباشر،

108. Ibid.
109. Nietzsche, *Au-délà du bien et du mal*. aph.2. op.cit.
110. Ibid, aph.2.

111. فؤاد زكريا، نيتشه، ص79.

دراسة لنشأة الشيء والوقوف عند الأصل الذي صدرت عنه الظواهر؛ إلا أنّ نيتشه يسعى إلى تجاوز هذا المعنى، لأنه من مخلفات الميتافيزيقا، وهو في حد ذاته معنى ميتافيزيقي يتعلق بوهم الأصل، أي الاعتقاد بأنّ قيمة الشيء تكمن في بدايته وأصله. ولهذا لا يمكن اعتبار إرادة القوة (أو الجسد والرغبة)، كحقيقة نهائية يمكن أن ترجع إليها أوهام المعرفة بمختلف أشكالها الدّينية والأخلاقية والفلسفية [112]. الشيء الذي يعني أن إرادة القوة ـ عند نيتشه ـ ليست معيارا أخيرا لحقيقة المعرفة أوالخطاب أوالنص أو الواقع، بل هي بدورها ليست سوى مفعول ونتاج للتاريخ؛ أو بعبارة أخرى، ليست سوى تأويل لتأويل. لا يعني إرجاع نيتشه الفلسفة إلى إرادة القوة أو إلى غريزة الحياة، أنه يرجعها إلى مبدأ أوّل أو أصل أخير، ما دامت هذه الأخيرة ذاتها هي بناء أو تأويل أو تقويم ينتمي إلى عالم الوهم: «وإنما هو إدراك أن هناك وراء الأشياء شيئاً آخر، لكنه ليس السر الجوهري الخالد للأشياء، بل سرّ كونها بدون سرّ جوهري، وكونها بدون ماهية، أو كون ماهيتها أنشئت شيئا فشيئا انطلاقا من أشكال غريبة عنها. فما نلفيه عند البداية التاريخية للأشياء ليس أن هوية أصلها محفوظ، وإنما تبعثر أشياء أخرى، إننا نجد التعدد والتشتت» [113]. فكل يقين إلا ويفترض يقينا آخر أو يقينيات أخرى. وهكذا دواليك. وهي كلها نتاج للعملية التاريخية. يقول نيتشه: «فخلف ما يبدو لنا كمنطق طبيعي للعقل الإنساني، الذي تتأسس عليه الخطابات الفلسفية، توجد دائما تقويمات، وهي مستمدّة من متطلبات فيزيولوجية ضرورية من أجل الحفاظ على نوع محدد من الحياة» [114].

ليست هناك غريزة واحدة للبقاء أو إرادة قوة واحدة، بل هناك عدة أنواع من الإرادات تبعا لتعدد نماذج الحياة. وهي تتغير وتتبدل تبعا لتغير وتبدل شروط الحياة. وهذا ما يعلن عنه نيتشه صراحة، في نص إرادة القوة، حيث يرى أنّ الفلاسفة موجّهون بتقويمات حيوية، هي انعكاس لشروط حضارية سابقة [115]. فإذا كنا نشعر بإكراه تجاه ما هو بديهي ونعتبره بمثابة حقيقة، فإنّ هذا لا يرجع إلى طبيعة إنسانية ثابتة أو غريزة طبيعية، ولكن لأننا ننتمي إلى نوع من العالم ونموذج من الجينيالوجيا البشرية، بنْيتُها الأساسية تكونت تحت عنف الترويض الثقافي والتنشئة الاجتماعية، وأخذت تفعل فينا وكأنها طبيعة ثابتة.

وقد يكون هذا هو السر في قوة الإقناع المميز للفلسفات الميتافيزيقية، التي ظلت محصورة في الدائرة التقليدية، بحيث تبدو لنا معتقداتها كحقائق، لأنها تجد لدينا استعدادا قبليا لتقبّل استدلالاتها وفرضياتها؛ بينما هي في واقع أمرها لا تفعل أكثر من الإعلان بشكل صريح عن الافتراضات التي يتأسس عليها العالم الذي نعيش فيه، وهي افتراضات لا يمكن التخلي عنها دون التخلي بشكل من الأشكال عن نمط الإنسانية التاريخي الذي ننتمي إليه، وبالتالي عن تجربتنا التاريخية. وهذا يعني أن الحقيقة كبداهة تتشكل تاريخيا من خلال تجذّر بعض التقويمات إلى درجة تصبح فيها ضرورية للحفاظ

112. Valadier. (P). *Nietzsche et la critique du christianisme*. op.cit. p.208.

113. نص أورده عبد السلام بنعبد العالي في كتابه أسس الفكر الفلسفي المعاصر ص 26. 27. وهو مقتطف من نص لفوكو، تحت عنوان: Nietzsche: La généalogie et l'histoire in *Hommage à Hypolite*. Puf. 1971.

114. Nietzsche. *Par-de là le bien et le mal*. aph.3.

115. أصل الأخلاق وفصلها، الشذرة 24. مرجع سابق.

على نمط معين من الحياة وعلى أسلوب في التفكير. لهذا لن تكون الحقيقة نقيضا للخطأ، بل هي علاقة بين أخطاء متنوعة. فهناك خطأ أكثر عمقا وقدما من خطأ آخر، خطأ لا يمكن اقتلاعه من جذوره بدون تغيير شروط الحياة. بينما بعض الأخطاء الأخرى لا ترهبنا بنفس القدر، لأنها ليست مرتبطة بشروط ضرورية للحياة. وحين نقارن هذه الأخطاء الأخيرة بالأولى تبدو لنا تافهة ويمكن الاستغناء عنها.

يتعلق الأمر هنا، إذن، بوضع مفهوم الحقيقة موضع تساؤل، بما هو اعتقاد أو حكم مسبق، وذلك لزحزحة محوريته وسلطته داخل خطاب الفلسفة، حيث أمسى بنظر الفيلسوف الميتافيزيقي السلطةَ العليا والقيمة الفضلى والصنم المعبود والإله المقدس، الذي لا يطاله الشك أو النقد إطلاقا. يقول نيتشه: «والآن لنتفحص تلك الحالات الاستثنائية التي تحدثت عنها أحيانا، عن أولئك المثاليين المتأخرين الذين نجدهم بين الفلاسفة والعلماء: فهل نحن واجدون فيهم خصوما مرجوّين للمثل الأعلى الزهدي (...)؟ نحن، معشر الباحثين عن المعرفة، نحترس بالضبط من كل أنواع المؤمنين (...). فالإيمان الشديد، وسيلة الخلاص، يولّد شكوكا تجاه موضوعه، ولا يعتبر حجة لصالح «الحقيقة»، بل ضربا من التشابه، ضربا من الوهم (...). هذا التقشف الفلسفي المحترم الذي يحكمه مثل هذا الإيمان، هذه الرواقية الذهنية التي تفضي إلى قسوة الامتناع (...)، هذه الإرادة المطلقة للحقيقة هي - ولا ننخدع بالأمر - الإيمان بالمثل الأعلى الزهدي، وقد اتخذ إمارة الأمر اللاواعي. إنه الإيمان بقيمة ميتافيزيقية، بقيمة للحقيقة (...) لا يضمنها ويكرّسها إلا المثل الزهدي وحسب (فهي تبقى ببقائه وتزول بزواله)، بكل بساطة المنطق البسيط أقول ليس هناك من علم «غير مشروط»، ومجرد افتكار مثل هذا العلم عملية لا يتصورها الذهن ولا يستوعبها المنطق: العلم يفترض دائما من فلسفة من الفلسفات إيمانا مسبقا يزوّده باتجاه» [116].

ويرى نيتشه أن هذا الاعتقاد الراسخ في الحقيقة الخالصة يجد أساسه وجذره العميق في الإيمان الدّيني المضمر، في الإيمان بعالم آخر غير عالم الحياة والطبيعة والتاريخ. يقول في مؤلفه **العلم المرح**: «هكذا يعيدنا السؤال المطروح (لماذا الحقيقة؟) إلى المسألة الأخلاقية: مجمل القول، ما فائدة الأخلاق؟ متى تكون الحياة والطبيعة والتاريخ لا أخلاقية؟ دون أدنى شك، فالعقل الصادق بهذا المعنى الجريء والنهائي كما يقتضيه الاعتقاد في العلم (والحقيقة)، يثبت بهذا نفسه عالما آخر غير عالم الحياة (...). وهو بقدر إثباته لهذا العالم الآخر، ألا ينفي ضده، هذا العالم، عالمنا؟» [117]

وهكذا، فكما أن المسيحية انهارت تحت ضغط أخلاقها، وقعت الفلسفة بدورها أسيرة للأخلاق الميتافيزيقية، تلك الأخلاق التي لا ترى في الطبيعة والوجود بصفة عامة سوى برهاناً على العناية الالهية، ولاترى في التاريخ سوى تجليا لإرادة العقل المطلقة «بما هو برهان ثابت على الغائية الأخلاقية لنظام الكون (...). وهذه أساليب في التفكير أصبحت اليوم في ذمة الماضي، ونهضت في وجهها أصوات وعينا، وأصبحت في عرف كل وجدان حي من قبيل الأمور الوقحة والبذيئة، وبمثابة الكذب والتخنث والنذالة (...). فبعد أن انتقلت الحقيقة لدى المسيحية من خلاصة إلى خلاصة، سوف ينتهي بها الأمر بالخلوص إلى الخلاصة الأخيرة. إلى الخلاصة التي تنقلب عليها بالذات، لكن ذلك سيحصل عندما

116. *Le Gai savoir*, aph.344.
117. *Le Gai savoir*, aph.27.

تطرح على نفسها هذا السؤال: ماذا تعني إرادة الحقيقة؟ (...) ماذا عساه يكون بالنسبة لنا معنى الحياة بأسرها إن لم يكن هذا المعنى هو أن إرادة الحقيقة قد وعت نفسها في دواخلنا بوصفها مشكلة؟ أما الأمر الذي لا يقبل الشك، فهو أنه مَا إنْ تصبحْ مشكلةُ الحقيقة واعيةً بذاتها حتى يكونَ ذلك إيذانا بموت الأخلاق: هذه هي المسرحية العظيمة (...) المعدّة للقرنين القادمين من تاريخ أوربا، مسرحية لا تضارع هولها مسرحية أخرى. لكنها ربما كانت (...) أحفلهن بالمجهولات، وأغناهنّ بالآمال الواعدة»[118].

إن القراءة القيمية للفلسفة بقدر ما تقتضي تعويض مفهوم الحقيقة بمفهوم القيمة، بقدر ما تجعل من الفلسفة، بما هي ميتافيزيقا، عبارة عن حكم مسبق أو اعتقاد. ذلك لأن الميتافيزيقا تضرب بجذورها العميقة في التقويمات المتجذرة في الإنسان، وقد اقتضتها شروط حياتية ونفسية وتاريخية معينة. وآية ذلك أن الحقيقة، كما يرى نيتشه، لا توجد في الأشياء. فكلما تخيل الإنسان أنه عثر عليها في شيء من الأشياء وقع في الخطأ أو الوهم. والأمر سواء عند نيتشه، لأن الخطأ عنده وهمٌ مفيد ونافع، حتى وإن كان اكتشاف الخطأ عنده أهون من الوهم، لارتباط هذا الأخير بالرغبة. وهذه الإرادة لاكتشاف الحقيقة، الكامنة في الأشياء، علامة أو عرض على نموذج معين من إرادة القوة. وهي في جوهرها تعبّر عن إرادة ارتكاسية عاجزة؛ أما إرادة القوة الفاعلة في المعرفة، فهي تلك التي تتخذ شكل إرادة مشرعة، تفرض على الأشياء معانيها بعد أن تبدعها، عوضا من اكتشافها لمعان قائمة محايثة لها. ومن ثمة فالحقيقة، أو بالأحرى إرادة الحقيقة، لا توجد بشكل موضوعي في استقلال عن الحياة التي تضعها. لهذا السبب يتم استبدال مفهوم القيمة بمفهوم الحقيقة. وكما يقول نيتشه: «الحقيقة ضربٌ من الخطأ الذي لا يمكن للكائنات الحية أن تحيا بدونه. فالمحدد في نهاية الأمر هو قيمة تلك الحقيقة بالنسبة للحياة»[119]. وعندما تصبح الحياة، على غرار المكانة التي كانت للحقيقة في تاريخ الفلسفة، هي القيمة الرئيسية والمعيار المحدد للحقيقة، فإنّ هذه الأخيرة تفقد دلالتها الميتافيزيقية وأساسها الأخلاقي لتتحول إلى منظور ووظيفة، يمكن لأية فكرة أخرى حتى ولو كانت وهما أو خطأ أن تحققها، شريطة أن تكون مفيدة ونافعة لنمو الحياة وانفتاحها. يقول نيتشه: «أن يكون حكمٌ مَا خاطئا، فذلك لا يشكل في نظرنا اعتراضا على ذلك الحكم، ربما كان هذا واحداً من أغرب أشيائنا المؤكدة في لغتنا الجديدة. تنحصر المسألة في معرفة مدى صلاحية هذا الحكم في ترقية الحياة ورعايتها، وحفظ النوع، بل وتحسينه (...). فالإقرار بأن اللاحقيقي هو شرط الحياة يعني بالتأكيد أن نقاوم بشكل خطير الإحساس الذي اعتدناه إزاء القيم؛ وفلسفة تسمح لنفسها بهذه الجرأة تضع نفسها مسبقا «وانطلاقا من هذا، فيما وراء الخير والشر»[120]. صيغة «فيما وراء الخير والشر»، وهي صيغة فلسفة المستقبل عند نيتشه، تفيد في وقايتنا من الالتباسات ومن زيف التفكير والميتافيزيقا[121]. وهي تدعونا إلى أن نكون فلاسفة بشكل أقل، وأن نلتزم الحذر تجاه مفاهيمهم وأسلوب تفكيرهم؛ مادام الفلاسفة قد مارسوا مرارا علينا تضليلا مستمرا، وما دمنا لا نتوفر على أي ضمانة ضد زيف التفكير. ولهذا يجب «تحرير الفكر من سذاجته» المتمثّلة في اعتقاده ببراءته وحياده. والاعتقاد في

118. *La volonté de puissance*. aph. 308.
119. *Par-de là le bien et le mal*, aph. 4.op.cit.
120. Ibid. aph. 44.
121. Ibid. aph. 34.

اليقينيات المباشرة هو أحد هاته السذاجات الأخلاقية. فالأخلاق إذن هي مصدر هذا التضليل. ومن ثم، أليس جديرا بالفيلسوف، ولو مرة في حياته، أن يكف عن اعتبار ذاته كائنا أخلاقيا أو حكيما؟ لهذا كان «احْذر في الفلسفة ومن الفلسفة» آلية مضادة للأخلاق في الفلسفة. ومن حق الفيلسوف أن يحذر ويشك ويتساءل، بحثا عن السبب الذي يدفعه إلى الاعتقاد في وجود تقابل جذري بين الصدق والكذب، بين الحقيقة والوهم، بين الشيء في ذاته والظاهر؛ وهو يهتدي إليه حين يضع «بداهاته» موضع ريبة، وعلى رأسها البداهة الأخلاقية أو«الحكم المسبق» المتمثّل في الاعتقاد بأن الحقيقة أفضل من الظاهر، لأن الحقيقة فضيلة ونعمة، بينما الظاهر انحدار وضلال!

ومجمل القول، كخلاصة لما سبق، أن مفهوم القيمة يعتبر مفهوما محوريا في فلسفة نيتشه. وحضور هذا المفهوم في فلسفته يتخذ شكلين أساسيين: فهو يحضر من جهة كموضوع للتحليل والتفكير والنقد، ويحضر من جهة أخرى كمنظور أو كقراءة لخطاب الفلسفة ولتأويل نصوصها. وهذا المظهر الثاني للحضور هو الذي يهمنا في هذا الفصل.

وإذا كان التأويل الهيدغري لا يرى في مسألة القيمة، وفي هيمنتها على الفلسفة النيتشوية، إلا ترسيخا وتتويجا للمسيرة التاريخية للميتافيزيقا، فإنّ هذه المسألة ذاتها ـ من حيث هي منظور معين للفلسفة، وقراءة تأويلية ونقدية لنصوص وخطابات مختلفة في مظاهرها (الفلسفية، الدّينية، العلمية، الثقافية عامة) ـ هي، في نظر كثير من النقاد والفلاسفة المعاصرين، المطرقة التي بواسطتها يخلخل نيتشه أركان الصروح الميتافيزيقية، ويفكك مقولاتها المركزية ويقلب قيمها العليا ويفضح افتراضاتها الأخلاقية غير المعلنة.

ولن نكون مبالغين إذا قلنا بأن السمة التي تطبع تفكير نيتشه في مختلف المجالات، بما في ذلك التي تبدو ذات طابع معرفي أو نظري خالص، هي السمة القيمية الأخلاقية «بحيث لم تكن القوة الدافعة له طوال مراحل تفكيره، وطوال مراحل صراعه مع عصره ونقده له، إلا قوة أخلاقية» [122]. فمن الواضح لديه أن الكثير من الدوافع الإنسانية، بما فيها الهواجس المعرفية كيف ما كانت، فلسفية أو علمية، ترجع إلى أصول أخلاقية. فالدافع إلى المعرفة، على سبيل المثال، دافع أخلاقي في عمقه وجوهره، لأنّ إرادة المعرفة تهدف إلى إكساب سلوك الإنسان وفعله مزيدا من القوة والقدرة على الحياة، عن طريق تقوية سيطرة الإنسان على الأشياء وعلى نفسه؛ فأصل السعي إلى المعرفة إذن أخلاقي. كما أنّ السعي إلى بلوغ الحقيقة يُحرّكه عدم الرغبة في الخداع والمخاتلة، وهذه مسألة أخلاقية. وعليه فمجال الأخلاق لديه من أشمل المجالات، وهو ينطوي في داخله على عدة مجالات تبدو بعيدة عنه، حتى وإن كانت تنتمي إلى المجال النظري، كالفلسفة والعلم[123]. يقول نيتشه: «لقد اكتشفتُ شيئا فشيئا أن كل فلسفة عظيمة كانت حتى يومنا هذا اعترافَ مؤلّفها، وأنها تشكّل مذكّراته، شاء ذلك أم أبى. وعرفتُ كذلك أن المقاصد الأخلاقية تشكّل في كل فلسفة البذرة الحقيقية التي تنبت النبات بكامله (...). وإذا أردنا أن نفسّر ميلاد الإثباتات الميتافيزيقية لهذا الفيلسوف أو ذاك، فمن الأفضل والمعقول أن نتساءل عن

122. فؤاد زكريا، نيتشه، مرجع سابق، ص80.
123. نفس المرجع، ص69.

نحو أي نوع من الأخلاق ستقودنا إليه تلك الإثباتات؟»[124]. والجواب الذي يقدّمه نيتشه على هذا السؤال، يتمثّل في القول بأن جميع الفلسفات قد شيّدت صرحها على الإعجاب بالأخلاق، سواء أتعلّق الأمر بفلسفة كانط أم هيجل أم شوبنهاور أم بغيرهم. فكان يظهر أن مقصد هؤلاء جميعا هو اليقين، وأن مرماهم هو الحقيقة، ولكن سعيهم في الواقع كان ينصبّ على الصرح الأخلاقي السامي.

نفس المنظور يتحكم في نقد نيتشه للميتافيزيقا وللعقل والمنطق ومقولاته الأساسية. فالعالم الميتافيزيقي بني على الإيمان والاعتقاد بوجود حقائق عقلية مجردة وخالصة، تتخذ كدعائم للوصول إلى ذلك العالم. وأصل ذلك الاعتقاد وأساسه أخلاقيان. وهو ما يدعوه نيتشه بالمثل الأعلى الزهدي.

فبالإضافة إلى أنّ الميتافيزيقا تلخّص، في رأيه، كل ما خلّفه ماضي العقل البشري من أخطاء، حيث هي «العلم الذي يبحث في الأخطاء الأساسية للإنسان، كما لو كانت هي الحقائق الأساسية»[125]؛ فهي أيضاً - أي الميتافيزيقا - وريثة للأخلاق الدّينية، ومصاحبة لها، ومؤيدة لنتائجها؛ إذ تؤدي إلى خلق عالم آخر مستقلّ عن عالمنا الأرضي، وتضفي عليه أبهى صورة أخلاقية، من حيث هو رمز للخير والحق والكمال. إنّ هذا الطابع الأخلاقي، الذي تضفيه الميتافيزيقا على الوجود، تهدف من ورائه، وعلى غرار الدّين، إلى سلخ الإنسان من عالمه الأرضي وربطه بعالم آخر؛ وهي إذ تفعل ذلك بكيفية أدق، وأكثر منطقية وإقناعا من الدّيْن؛ فلكي تجعل الإنسان عاجزاً عن مقاومة «إغراء الالتجاء إلى مثل ذلك العالم، وإغراق يأسه وعجزه فيه»[126].

وهكذا؛ لم يكن لنقد نيتشه للميتافيزيقا من هدف إلا القضاء على ما تدّعيه لنفسها من تعال عن هذا العالم وترفّع عنه، والحملة على العالم المفارق الذي تخلقه وتضفي عليه من الفضائل ما تأباه على العالم الأرضي، عالم الإنسان الوحيد. تدّعي الميتافيزيقا السموّ بالإنسان، مع أنها في الواقع تبعده عن واقعه الحي، وترسم له مُثُلاً عليا خيالية، فيما هو يظل حائرا بين هذه المُثُل البعيدة وبين الواقع الفعلي الذي لا يلمس لها أثر فيه. وتتولّد من حيرته هاته شتى أنواع الانحرافات.

وهكذا تقتضي منا القراءة القيمية لفهم الميتافيزيقا أن نهجر الأنطولوجيا باتجاه الأكسيولوجيا، فتبدو لنا كسياق حياتي تحاول فيه أنواع من القيم أن تؤكد ذاتها. إنها بمثابة حركة تصل بها الميتافيزيقا إلى إعطاء الأولوية لقيم تعمل على اضمحلال الحياة وإذلالها. يقول صاحب مؤلف **فلسفة نيتشه**: «كل الفلسفات في نظر نيتشه، تُرجع المشكلات الوجودية إلى مشكلات قيمية، فيتحرّاها جميعها، ليكتشف فيها التقويمات غير المفضوحة التي تشكّل عصبها، ويرى غريزة الحياة ناشطة في سائر نواحي الفلسفة»[127]. ففي كل فلسفة يوجد قرار أخلاقي بدون وعي الفيلسوف، وهو عبارة عن حكم أخلاقي مسبق؛ والقرار الأخلاقي الذي يكمن وراء الفلسفة الميتافيزيقية يتمثّل في محاولتها الهروب من الصيرورة باتجاه تثمين الوضع المتميز بالثبات والسكون والاستمرارية، أو باتجاه الهروب من الحياة نحو عالم آخر غيبي، يقدّم على أنه العالم الحقيقي والمعقول. يقول نيتشه: «إنّ ما يفصلنا عن فلسفة أفلاطون

124.Ibid, *Par-de là le bien et le mal*. aph..6.

125. نيتشه، **إنساني مفرط في انسانيته**، الجزء 1، الشذرة 18، مرجع سابق.

126. فؤاد زكريا، **نيتشه**، ص69.

127. وينغ فينك، **فلسفة نيتشه**، ص148، مرجع سابق.

وليبنتز (...) هو أننا لم نعد نؤمن بمفاهيم خالدة، وقيم أزلية، وصور سرمدية، ونقوش خالدة (...). لقد علّمتنا اشتقاقات الألفاظ، وتاريخ اللغة، أن ننظر إلى جميع المفاهيم في صيرورتها، وأن نعتبر معظمها في طريق التكوّن (...). فألفاظ مثل الوجود والجوهر والمطلق والذاتية والشيء في ذاته، عبارة عن أطر ابتدعها الفكر فجمّد فيها عالم الصيرورة».

إن صياغة مشكلة الوجود الإنساني صياغة قيمية، مردّها الطابع القبل - قيمي للوجود البشري؛ وهذه القبلية القيمية تمثّل نوعا من الشرطية التاريخية التي يحيا على أساسها الإنسان، وينظّم في إطارها حياته ويحدّد مقامه بين الموجودات. إنها بمثابة شرط للوجود والثقافة البشريين. والهدف الذي ينشده نيتشه هو الكشف عن هذا النشاط اللاواعي والمنتج في الحياة، الذي يقوّم ويضع لوحات قيمية. فالوجود الإنساني ينزع إلى التعالي عن ذاته بأن يتصور وجهات نظر القيمة تصورا قبليا على أنها خارجية؛ لكن قبلية التقويم هاته ليست فطرية ومستقرة على حال ومنظور واحد، بل تتميز بطابع ديناميكي وتاريخي متلائم مع حركية الحياة وصيرورتها. لقد كان نيتشه، حسب ما يقوله هو عن نفسه، أول من كشف النقاب عن موضوعية القيم الظاهرة ليتمكّن من إدراك الحياة التي تبتدعها، وأن يصل إلى إلغاء الوجود الضائع، وبالتالي السير وجهة حياة تتمتع بوعي رفيع للذات. ونيتشه «إذ يقف في وجه الحياة المضاعة، ويعود ليبلغ الابتداع المنسي، الذي ترتكز عليه جميع منظومات القيم؛ فإنما يشاهد الحياة ذاتها، وتبدو له بمثابة إرادة قوة، تطوّق بفعل العود الأبدي دائرة الزمان. أليست القيمُ جميعُها مجردَ أشكال تجرّب فيها الحياة قدراتها إلى حين؟» [128]

128. Nietzsche. *La volonté de puissance*. aph.192. op.cit.

القسم الثاني

طبيعةُ النّص الجنْيالُوجي وأبعادُه الفلسفيّة

الفصل الثالث

الجنْيَالوجْيَا بيْنَ التّاريخ والسّيكُولوجْيا

«الحقّ أنّ التساؤل عن أصل الفلسفات وكيفية نشأتها أمر لا قيمة له على الإطلاق، وليست هناك إجابة عنه تفضل الأخرى مطلقا، إذ أنّ بداية كل شيء كانت اختلالا يفتقر إلى النظام والتحدّد، وكانت فراغا واضطرابا، ولا ينبغي أن نهتمّ في الأشياء الا بمراحلها المتقدمة وحدها (...). فالطريق المؤدّي إلى كشف أصول الأشياء يؤدّي دائما إلى البدائية والهمجية.» ف.نيتشه.

«الميتافيزيقا من حيث هي عرض يجب أن تفهم ليس في علاقة مع تاريخها الخاص، ولكن في علاقتها بتاريخ أولئك (الكهنة) الذين ادّعوا باستمرار أنهم يتحدثون انطلاقا من عمق الأشياء.» ف.نيتشه.

«فالمثالي كالكاهن، يمتلك تحت يده كل المفاهيم الكبرى، فهو يؤلّهها، يؤله معها العقل أو الروح، هو كالكاهن مسمّم للحياة ويعتبر نفسه أرقى من الكائنات الأخرى؛ وما دام الفيلسوف كالكاهن على هذا الحال فلن نعثر على جواب للسؤال المتعلق بماهية الحقيقة، لأن الحقيقة تمشي على رأسها.» ف.نيتشه.

1. الإطار الإشكالي والنظري للنص الجنيالوجي

أ. الإطار الإشكالي: السؤال الجنيالوجي كقلب للسؤال الميتافيزيقي (بصيغتيه الجدلية والمتعالية)

في مؤلفه **هو ذا الرجل** يحدد نيتشه الإطار الإشكالي لـ «جنيالوجيا الأخلاق» على النحو التالي: إنه الشيء المقلق الذي لم يكتب بعد إلى حدود أيامنا هذه، وهو يهيئ لعملية قلب جميع القيم [1] . وهذا يعني أن النص الجنيالوجي يندرج في إطار مشروع «تقويم التقويم». ويشير هذا المشروع إلى الطابع النقدي للمسعى الجنيالوجي. ويقوم النقد على حركة مزدوجة: إرجاع الظواهر والأشياء إلى أصولها ومصادرها؛ وتحديد قيمة تلك الأصول والمصادر. فالجنيالوجيا إذن هي منهج نقد القيم الأخلاقية من حيث أصلها ومشروعيتها.

وفي مدخل **جنيالوجيا الأخلاق** يصوغ نيتشه إشكالية الجنيالوجيا في الأسئلة التالية: ما هو أصل أحكامنا الأخلاقية المسبقة؟ وما هو أصل أفكارنا عن الخير والشر؟ وتحت تأثير تكوينه التاريخي والفيلولوجي، يعيد نيتشه صياغة مشكل الجنيالوجيا على النحو التالي: في أية شروط اخترع الإنسان، لاستعماله الخاص، تقويمي الخير والشر؟ وما هي قيمتهما الذاتية؟ وهكذا تضع الجنيالوجيا موضع تساؤل قيمة القيم [2] .

لا يعني هذا أن إشكالية الجنيالوجيا إشكالية أركيولوجية، إذ لا يتعلق الأمر مع نيتشه بالقيام بأركيولوجيا للإنسان أوللثقافة الغربية، لأن الجنيالوجيا لاتسعى لتفسير الماضي حتى وإن كانت توظف المنهج التاريخي؛ ذلك لأن إشكالية الجنيالوجيا هي إشكالية الحاضر من حيث هو مشكلة، أو من حيث هوحاضرالمشكل. وما يجعل الحاضر يتميز بطابع إشكالي هو حضور الماضي فيه، وهو حضور ثقيل وكثيف إلى درجة يصبح فيها الحاضر في وجوده مجرّد وهْم. وليست الحداثة، في المنظور الجنيالوجي، غير هذا البعد الوهمي للحاضر، غير هذا الوهم بأن الحاضر عبارة عن حضور خالص ومطلق. يتمثل هذا الوهم في الاعتقاد في الحداثة، أي في اعتبار الحاضر جديداً في كليته مقارنة مع الماضي، وفي تميزه الجذري عن الأصل. وهْمُ الحداثة هذا هو ما تسعى الجنيالوجيا إلى تعريته عن طريق كشف الماضي المستمر في الحاضر، ماض اعتقد الغرب الحديث أنه توارى ولم يعد موجودا.

لايعني هذا أن هدف الجنيالوجيا هو إثبات ديمومة التقليد وتثمينه، وليس الهدف هو إحياء للأصل وبعث له، لأن هذا المسعى، كما يرى ميشال فوكو، غير وارد ليس فحسب بالنسبة للفكر النيتشوي بل وأيضاً بالنسبة للفكرالمعاصركلّه [3] . «فضد العودة إلى الماضي وإلى الأصل (...) ترتسم

1 ف.نيتشه، هو ذا الرجل، 1.ص.112.

2. *La Généalogie de la morale*, introduction, p.53.

3. Michel. Foucault, *Les mots et les choses*, p.340 et p.341.

تجربة هولدرين ونيتشه وهيدغر، حيث العود لايعطَى إلا في الابتعاد المسرف للأصل» [4] . على العكس من ذلك تماما، تسعى الجنيالوجيا إلى إثبات كون التقليد والحداثة هما معا عبارة عن مساحيق وأقنعة يخفيان واقعا أساسيا هو أن الحاضر دوما أصيل، وأن الأصل عبارة عن وهم وأسطورة. يعني هذا أن الإجراءات التي تم تشغيلها في الماضي هي ذات الإجراءات التي يجري تشغيلها في الحداثة. بهذا تؤكد الجنيالوجيا على الأهمية الحاسمة للتاريخ (والسيكلوجيا والفيلولوجيا أيضاً)، مما يجعلها تتعارض مع الاستعمال الميتا تاريخي للدلالات والعلامات، كما تتعارض مع البحث عن الأصل. وإذا كانت الجنيالوجيا مهووسة بالتاريخ فهي كذلك لكي تطرد شبح الأصل.

إن «الحداثة» تحجب وجود الإنسان الراهن من خلال إضفاء صفة المطلق على هيئته الحاضرة؛ كما أنها مخاتلة لأنها تخلط بين حقيقة الاشياء والعالم، وبين طبيعة تصورها عنهما، ومن ثمة فهي تختزل صورة الكون في الصورة التي تقدمها الحداثة عن الكون. جوهر النقد الذي يوجهه نيتشه للحداثة (أو للعقل الحديث) يتمثل في خلطها بين مسألة «أفول المتعالي» [5] و«تأليه الإنسان»، إذ تُبقي في الظل على وجود المتعالي لكي تؤله الهيئة الحاضرة للإنسان [6] .

إن انتقاد نيتشه للحداثة، وقيامه بجنيالوجيا للأفكار الحديثة في تجلياتها الأساسية (الفلسفة والعلم والأخلاق والسياسة)، يهدف إلى الوقوف على عادات وتقاليد في التفكير بالية وعتيقة في جوهرها، لكنها تحافظ على استمراريتها وتأثيرها بشكل محتجب ومقنّع. وهذا يعني أن التناقض الذي وقع فيه خطاب الحداثة لايرجع إلى تناقضه الداخلي أو إلى عدم تلاحمه المنطقي، بل إلى تناقضه مع نمط الوجود الذي يقترحه، تناقض قصدية الخطاب مع ما يسكت عنه. فهناك نوع من اللاعقلانية مستبطنة من قبل العقلانية الحديثة. وهدف النقد النيتشوي هو الكشف عن ذلك، وزعزعة المثالية الأخلاقية التي تقوم عليها الحداثة، حيث تربط الفعل الجيد بالمعرفة الحق، ولا تنتبه إلى مضمرات مبادئها التي تضرب بجذورها فيما يسميه نيتشه بـ «أخلاق الأعراف» morale des moeurs [7] ؛ وهي سلوكات ومبادئ عملية لامفكر فيها، مستبطنة من قبل الأفراد والجماعات والمؤسسات، تشكّل عادات وتقاليد وأنماط تفكير وحياة تفلت من قبضة العقل الواعي، ومن ثمة فهي تشكّل ترسبات غير قابلة للتجاوز.

يمكّننا النقد الجنيالوجي من فهم مدى أهمية أخذ نيتشه بعين الاعتبار جدّية التاريخ كمعطى محايث، ولكن أيضاً كمجال لانبثاق العقلانية واللاعقلانية، ولفهم ما يحدث ويقع [8] ؛ كما يجعلنا نتساءل عمّا إذا كان من الممكن إرجاع تناقضات الخطابات والتصورات والمواقف إلى الضغط غير المعترف به للتاريخ عليها؛ هذه هي أصالة المنظور الجنيالوجي الذي يكشف فيما قيل، فعمّن يتكلم؟ وانطلاقا مماذا؟ ولأجل ماذا يتكلم؟ يفترض المنهج الجنيالوجي أن نوعا من التقليد، أو ما قبل تاريخ

4. Ibid.p.345.

5. نظرية القيم في الفكر المعاصر، ص. 159

6. *Nietzsche et la critique du christianisme*, op.cit. p.57 et p.58.
7. *La Généalogie de la morale*, 2.aph.2.
8. *Nietzsche et la critique du christianisme*, op.cit. p.183.

معين، يمارس الحجز والحصار على الراهن. إنه يسعى إلى أن يزن مدى كثافة زمانية لاتعلن عن اسمها، ولكنها هامة إذا ما كشف حضورها المحتجب؛ لأنه عبر ذلك الكشف يتم التعرف على الماضي والبقاء على مسافة منه؛ كما يصبح المستقبل ممكنا ليس باعتباره مجرّد تكرار للماضي. فهناك حركة مزدوجة: تحرير الحاضر بإرجاعه إلى ذاته أو باسترجاعه لها؛ وجعله يعي ما يسكنه ويثقل عليه ويحدده. وفي هذا المجال يندرج اهتمام نيتشه بنموذج الكاهن الذي بدونه لا يمكن فهم تاريخ الغرب والحداثة الغربية؛ لأن معرفة كيفية تأثيره هو ما يسمح بفهم سبب هذا التأثير وما يكشف عن التواطؤ الخفي بين الحداثة وخطابها [9].

هذا التذكير السريع بثقل التاريخ على ما يجري الآن في الحاضر يجعلنا في صميم المنهج الذي تم تشغيله في **جنيالوجيا الأخلاق**؛ لأن أصالة هذا المؤلف تتمثل في كونه يسعى إلى البحث في الأخلاق الحديثة ليكشف، عبرها ومن خلالها، أعراض الحضورالراهن والخفي للنموذج الكهنوتي [10].

إذا كان المسعى الجنيالوجي يقوم على إرجاع القيم إلى أصولها، وتحديد قيمة تلك الأصول؛ فإن مشكلة أصل الأخلاق ستصبح مشكلة قيمة الأخلاق، وإن الخير والشر، اللذين كانا أصلين أوليين، أصبحا الآن عبارة عن تقويمين [11]، يبحث لهما بدورهما عن أصلهما وعن قيمة ذلك الأصل. يتمثل النقد الجنيالوجي إذن في قول: «إن ذلك التقويم يحتاج إلى تقويم، أي إلى وجهات نظر منها يستمد قيمته، فيصير مشكل أصل القيم مشكلَ التقويمات الموجودة في أصل كل تقويم» [12].

بيد أن إنجاز عملية تقويم التقويم هاته، بما هي المشروع الأساسي للنقد الجنيالوجي، يقتضي إحداث قلب جذري في الصيغة التي كان يصاغ بها السؤال في الفكر والثقافة الغربيين. ويمكن إرجاعها إلى صيغتين أساسيتين في تاريخ الفلسفة الغربية: الصيغة الجدلية التي تضرب بجذورها في الفلسفة السقراطية؛ والصيغة القبلية ـ المتعالية المرتبطة بفلسفة كانط الترنسندنتالية. وهما صيغتان متكاملتان تتغذيان من جذرمشترك هوالجذر الميتافيزيقي.

صيغة السؤال السقراطي ـ الأفلاطوني، صيغة ماهوية ميتافيزيقية تتعلق بماهية الشيء أو المعنى أو الحقيقة، وبالتالي فهو سؤال يتأسس على التمييز بين الماهية والعرض، الحقيقة والظاهر، الوجود والصيرورة، المثال والواقع، الفكرة والشيء؛ بينما السؤال الجنيالوجي هو سؤال يتعلق بمن يتكلم، سؤال يسائل الإرادة المتنكرة والثاوية وراء القول؛ إنه يسائل الشيء ليس من حيث ما هو، من حيث الماهية، وإنما من حيث ما يضمره ويخفيه ويحجبه. وكما يقول هيدغر: «إن مقول الفكر صمتٌ صارخ» [13].

يسأل السؤال الجنيالوجي عن طبيعة القوى التي تستحوذ على الخطاب، وطبيعة الإرادة التي تستولي على النص وتتملّكه: من يتكلم بشكل مختف خلف الخطاب؟ فإدراك ماهية الشيء يمرّ عبر

9. Ibid, p.184.
10. Ibid, p.188.
11. *La Généalogie de la morale*, .op.cit.p.54
12. Ibid, p.59.
13. *Magazine littéraire*, 1978 n°:141. p.23 .

سؤال من يريد ذلك الشيء، لأن ماهية الشيء هي معناه وقيمته. والمعنى والقيمة يتحددان بطبيعة القوى التي تتملكه وتستعمله. لهذا كان سؤال الماهية - بما هو سؤال ميتافيزيقي وماهوي - سؤالا مخادعا ومخاتلا، لأنه صيغة ملتبسة للمعنى، وكيفية مغلوطة في طرح الدلالة؛ إنه إلغاء لتعدد المعنى وإيقاف لحركيته وتثبيت لصيرورته. يقول نيتشه: «إن معنى شيء ما هو علاقة ذلك الشيء بالقوة التي تستولي عليه، وقيمة شيء ما هو التراتب الموجود بين القوى التي تجد تعبيرها في الشيء من حيث هو ظاهرة معقدة» [14].

فما يخفيه السؤال الماهوي هو حقيقة سؤاله بالذات، أي في كونه سؤالا ذاتيا وذا طبيعة منظورية، إذ يتعلق بما هو الشيء بالنسبة إلى الذات التي تسأل: فعندما نتساءل عما هو الجميل، فنحن نتساءل: من أية وجهة نظر تبدو الأشياء جميلة؟ وما هي القوى التي تجعلها تبدو كذلك؟ وما هي تلك التي تقاوم ذلك؟ [15] وعليه فماهية شيء مَا تتكشّف في القوة التي تتملكه و تجد تعبيرها فيه. ولهذا كان السؤال الجنيالوجي سؤالا تراجيديا، لأنه فاضح للأوهام وكاشف للأقنعة. ويقول هيجل عن التراجيديا اليونانية بأنها تمثّل اللحظة التي كان الناس يلقون فيها بأقنعتهم، أي اللحظة التي يتعرى فيها الناس، فتمتزج التراجيديا بالكوميديا، لأن ما يميز الكوميديا اليونانية، التي أعقبت التراجيديا مباشرة، هو انفجار الناس بالضحك، وتهكمهم الساخرمن عريهم: فالإنسان بدون مثل أعلى (بدون إله)، يصير «إنسانيا مسرفاً في إنسانيته» [16].

فالسؤال الجنيالوجي، بالإضافة إلى طابعه التراجيدي، هو أيضاً سؤال ديونيزي، لأن ديونيزوس هو القوة التي تمارس لعبة الظهور والاختفاء، ولهذا فهو سؤال إرادة القوة، أي سؤال الإرادة التي تريد التعدد وتؤكد الاختلاف. «إنه الواحد المتعدد أو الواحد الذي يؤكد التعدد» [17].

يقوم مفهوم التراجيديا عند نيتشه على عنصرين: العنصر الأول يتعلق بتأكيد الحياة بدلا من تبريرها وتصعيدها في شكل أسمى؛ والعنصر الثاني يتمثل في إقامة تقابل بين ديونيزوس وسقراط، بدلا من ديونيزوس و أبولون [18]، «الذي هو تقابل جدلي: فمع سقراط سيتم قلب الأشياء، حيث ستصير الغريزة التي كانت قوة توكيدية وخالقة قوة نقدية وسالبة؛ وسيصير الوعي الذي كان قوة نقدية وسالبة قوةً مبدعة. وبهذا كان سقراط عبقري الانحطاط الأول: فهو يعارض الحياة بالفكرة، ويدعو إلى محاكمتها وتبريرها. فما ينتظره سقراط هو أن نصل إلى الإحساس بأن الحياة، التي تنوء تحت ثقل قوة

14. *Nietzsche et la philosophie*, p.9.
15. Ibid. p.87.
16. *La Généalogie de la morale*, p.52.
17. *Nietzsche et la philosophie*, p88.

18. مفهوم الثنائي ديونيزوس/ أبولون: يرى نيتشه أن العالم تنازعته فترات سادتها الروح الأبولونية، أي روح النظام والوضوح والتحدد، وفترات أخرى سادتها الروح الديونيزية، أي روح الاندماج بالطبيعة والخضوع للغريزة التلقائية. ولقد تنازعت هذان الروحان حياة الإغريق القدماء، حتى مجيء سقراط حيث سيسجل انتصارا للروح الأبولونية؛ وظل هذا الانتصار سائدا إلى يومنا هذا. لكن نيتشه يدعو إلى عودة الروح الديونيزية، وكان يأمل في أن يكون فن رتشارد فاغنر وفلسفة شوبنهاور عاملين أساسيين من عوامل هذه العودة الناهضة لكنه أصيب بالخيبة.

السلب، أصبحت ممقوتة وغير جديرة بأن تكون موضوعا لرغباتنا وإحساساتنا. ومن هذه الزاوية يمثّل سقراط الإنسان النظري المضاد للإنسان التراجيدي. بيد أنه بالرغم من ذلك لم يعط سقراط لسلب الحياة كل قوته وزخمه، لأن «قوة النفي لم تعثر بعد مع سقراط على ماهيتها» [19] . وهذا ما ستضطلع به الكانطية من حيث هي صيغة متعالية للسؤال الفلسفي. صحيح أن كانط دشّن «ثورة كوبرنيكية» في مجال المعرفة «حيث أنهى الحلم الألفي المتعلق بالتطابق بين المعرفة والواقع» [20] ، فلم تعد المعرفة هي التي تدورحول العالم، بل أصبح العالم هو الذي يدور حولها وحول التفاهم l'entendement؛ مما أدى إلى تغيير في صورة السؤال الفلسفي حيث انتقل من طبيعة المعرفة وماهيتها إلى التساؤل عن شروط إمكانها. لكن بالرغم من جدّة المساءلة الكانطية إلا أنها تُبقي خارجها ما هو أكثر إثارة للسؤال [21] ، فهي إذ تتساءل عن شروط إمكان المعرفة الحق تُبقي في الظل السؤال المتعلق بطبيعة الحقيقة، وقيمة تلك المعرفة الحق. إن النقد الكانطي، في نظر نيتشه، بالرغم من قيمته، لا يمس مفهومين من أكثر المفاهيم إثارة للسؤال وهما: العقل والحقيقة.

صحيح أن كانط يُدين الوهم، ليس ذلك الذي يكون مصدره الخيال والحواس فحسب، ولكن أيضاً ذاك الذي يأتي من العقل ذاته، وهو وهم المعرفة المطلقة؛ لايتساءل كانط عمّا إذا كانت قيمة العقل ذاته مجرد وهم. فهو يريد تأسيس «العلم الحق»، و«الأخلاق الحق»، و«الدّين الحق»؛ ولكنه لايضع الحقيقة ذاتها موضع تساؤل، «إرادة الحقيقة في حاجة إلى نقد (...) فيجب ولو مرة واحدة وضع الحقيقة موضع تساؤل» [22] .

إن السؤال الكانطي بصيغتة هاته، المتعلقة بالشروط التي تجعل المعرفة الحق ممكنة «جعل الفلسفة الحديثة، حسب فوكو، تتطور في شكل تحليلي للحقيقة» [23] . يتعلق الأمر إذن مع نيتشه بزحزحة موقع السؤال الكانطي، ونقله من مجال شروط المعرفة والحقيقة إلى مجال الإرادة والقيمة، من مجال إمكانية المعرفة إلى مجال الحجب أو الإخفاء الأصلي للمعرفة. لايتعلق الأمر بالطابع غير المؤسس للنظريات الفلسفية في مقابل العلم، ولكن بالوعي الفلسفي الواضح والمتجدد بميدان التجربة الإنسانية غير المؤسس، حيث الإنسان لا يتعرف على نفسه [24] . وبعبارة موجزة، لايتعلق سؤال نيتشه بمعرفة ممكنة ولكن بإنكار معرفي أوّلي.

وانطلاقا من هذه الزحزَحة للسؤال الترنسندنتالي تتم إعادة النظر في الكوجيطو الديكارتي من حيث هو جذر السؤال الكانطي. ألا يربط الكوجيطو استحالة التفكير بتجربة التفكير غير المؤسسة، أيْ بالخطإ والوهم والحلم والجنون؟ لكن الكوجيطو الحديث، في نظر ميشال فوكو، يختلف بشكل جذري عن الكوجيطو الديكارتي الكلاسيكي، تماما كبُعْد التفكير الجنيالوجي عن التفكير الكانطي المتعالي؛

19. Ibid, p.16.

20. *Magazine littéraire*, p.23,n°:141,1978.

21. Olivier Reboule, *Nietzsche critique de Kant*, p154.

22. *La Généalogie de la morale* 3, aph. 84, et *Le gai savoir*, aph.345.

23. مجلة **الكرمل**، العدد 12، 1984. ص71

24. *Les mots et les choses*, p.334.

إنهما معا يثمّنان المسافة التي تفصل الفكر وتبعده عن ذاته وعن اللامفكر فيه: فما هو هذا الذي يتجلى عبرالكوجيطو ويعلن عن ذاته عبر الكلام والخطاب دون أن يُعْطَى بكامله من خلالهما؟

إن انبثاق السؤال الجنيالوجي في الفضاء الثقافي للغرب الحديث، في أواخر القرن التاسع عشر، مرتبط باكتشاف الوجه الآخر الذي كان يضمره الفكر الغربي ولكنه محايث له؛ إنه مرتبط بانقشاع الجانب اللاواعي منه [25]. والفلسفة الحديثة برمتها مخترقة بهذا القانون، «قانون التفكير في اللامفكر فيه»، واجتثات استيلاب الإنسان، وتمكينه من التصالح مع ذاته واسترجاعها، وتوضيح الأفق الذي يعطي للتجربة الإنسانية خلفياتها العميقة، وخلع القناع عن اللاشعور، والإنصات إلى دَويّ الحياة في الأشياء والأفكار [26].

ومن صيغة السؤال النيتشوي ينبثق منهج خاص، حيث كل مفهوم أو فكرة أو معتقد أو شعور معطى، تتم معالجته ومقاربته كعلامة، أو كعرض لإرادة متنكرة تريد شيئا ما: ماذا يريد من يقول هذا؟ ومن يفكر ويشعر على هذا النحو؟ يتعلق الأمر بتبيان أنه لايمكن أن يقول ما قاله، ولا أن يفكر فيما فكر فيه، ولا أن يشعر على النحوالذي شعر به، إذا لم تكن له إرادة في ذلك، ولم يكن يحيا وفقا لأسلوب معين في الوجود، وتحذوه قوى ورغبات معينة. فماذا يريد ذلك الذي يبحث عن الحقيقة؟ هذا هو منهج نيتشه الثابت في كل مؤلفاته، وهو يطبّقه بشكل صارم في نصه الجنيالوجي. فـ«أن تريد» ليس فعلا عاديا مثل باقي الأفعال، بل هو اللحظة النشوئية والنقدية لكل أفعالنا وإحساساتنا ومعارفنا. يتمثل المنهج الجنيالوجي في المسعى التالي: إرجاع المفهوم، وليكن مفهوم الحقيقة أوالجوهر أو الخير أو أي مفهوم آخر، إلى إرادة القوة وجعله عرضا لها، إذ بدونها ما كان من الممكن التفكير فيه. ومثل هذا المسعى يتلاءم مع السؤال التراجيدي، بل إنه المنهج التراجيدي ذاته؛ فما تريده الإرادة هو المحتوى الخفي للشيء الملائم [27]، ما تريده ليس موضوعا أو غاية، لأن الأشياء و الغايات مجردُ أعراض أوعلامات. لكن ما تريده الإرادة هو توكيد اختلافها أو إنكاره. إذن، ما يستهدفه السؤال الجنيالوجي هو تحديد نموذج إرادة القوة، وطبيعة علاقات القوى؛ لهذا كان المنهج التراجيدي هو الملائم لمشروع نيتشه، ولشكل أو صيغة السؤال النيتشوي، لأنه يتأسس على الاختلاف والتيبولوجيا والجنيالوجيا [28].

يقتضي هذا المنهج، حسب دولوز، تجاوز صعوبتين: أولاهما الطابع القصدي للكلام، أي المستوى الواعي من الخطاب، لأن الوعي من طبيعة ارتكاسية ولأنه ليس سوى «لغة مرقمة» [29]؛ وثانيتهما طابعه الأنتروبولوجي [30]. فليس هدف إرادة القوة هو القوة، لأنه ليست القوة هي ما تريده الإرادة، فهي لاتريد أن يتم الاعتراف بها من قبل الآخر باعتبارها قوة، هذا ما تريده جدلية السيد والعبد الهيجلية. إن الوعي (السيد) يريد أن يعترف به الآخر (العبد) ويتمثله كوعي للذات وكحضور، وفي هذه الحالة،

25. Ibid. p.328.
26. Ibid. p.338.
27. *Nietzsche et la philosophie*, p.89.
28. Ibid.
29. *Aurore*, aph.119. et *Le Gai savoir* .aph.11 et aph.354.
30. *Nietzsche et la philosophie*, p.90.

حالة الجدل الهيجلي، تكون القوة دائما موضوع تمثل واعتراف. وحسب نيتشه فإن كل التصورات السابقة لإرادة القوة، من هوبز إلى هيجل، تفترض مسبقاً وجودَ قيم سائدة تسعى الإرادة فقط لاستنساخها وبالتالي فهي لاتبدع القيم [31]. لكن الإرادة ليست الانخراط في القيم القائمة وإنما هي خلق لقيم جديدة، ومن ثمة فإن إرادة القوة هي العنصر المبدع للمعنى وللقيمة [32]. كما أن إرادة القوة عبارةٌ عن خطاب فرح أوعلم مرح. وهذان المبدآن (أي الخلق والفرح) يتضحان أكثر إذا أخذنا بعين الاعتبار مظهرهما النقدي، أي الكيفية التي يتقابلان بها مع التصورات السابقة للإرادة. لقد تم تصور الإرادة كأنها تريد القوة، أو كأن القوة هي ماتريده الإرادة وتراهن عليه؛ مما يجعلنا نحكم على القوة انطلاقا من القيم القائمة، وتصبح إرادة القوة صراعاً رهانُه القيمُ السائدة (السلطة، المال، الشهرة، الحظوة) ومن ثمة تتم المطابقة بين إرادة القوة والتناقض بينها وبين الألم الناتج عن التناقض. وضد سجن الإرادة وتقييدها يعلن نيتشه أن الإرادة تحرير. وضد ألم الإرادة يعلن عن إرادة فرحة. ولهذا كانت إرادة القوة - من حيث هي العنصرالتفاضلي للقيم، أي من حيث هي مصدرالمعنى والقيمة - إرادة مبدعة [33].

ب. الإطار النظري

يتميز النص الجنيالوجي بطابع سجالي. فهو موجه أساساً ضد من يسميهم نيتشه بـ «عُمّال الفلسفة» (خاصة كانط وشوبنهاور)، وضد فلسفات التاريخ التي تماهت مع الدولة الحديثة (خاصة فلسفة هيجل والوضعية)؛ وهو من جهة أخرى موجه ضد علماء الأخلاق (خاصة ستيوارت ميل وهربرت سبنسر) [34].

ب.1. ضد عمال الفلسفة: كانط كنموذج

يعتبر النص الجنيالوجي، حسب دولوز، بمثابة أول محاولة جادة للقيام بنقد جديد للعقل الخالص [35]، ذلك لأن الكانطية لم تمارس النقد بمعناه الصحيح والجذري، ثم لأن النقد بعد كانط، ومن خلال هيجل وفيورباخ، قد تحول إلى جدل. والنقد الجدلي متواطئ لأنه يرفض طرح السؤال الجنيالوجي المتعلق بطبيعة الإرادة الثاوية وراء النقد: من يريد النقد؟ ومن يمارسه؟ تتحدث الجدلية عن العقل، عن الروح، عن الوعي الذاتي، ولكن هذه المفاهيم مجرد أقنعة تختفي وراءها قوى مستعدة للتواطؤ مع أية قوة كيف ما كان نوعها: أكانت كنيسة كانت أم دولة أم حزباً. هذا الغموض يجد أساسه في مبدأ النقد الكانطي، بما هو نقد يستنفد ذاته في التصالح والتواطؤ مع القوى الارتكاسية التي تسيطرعلىالإنسان. فعوضا من أن يكون النقد فعالا، ويعمل على استئصال شأفة القوى الارتكاسية، نجده يساهم في تأصيلها وترسيخها [36].

31. Ibid, p.92.
32. Ibid, p.96.
33. Ibid.
34. *Magazine littéraire*.n°: 361.janvier 1998. p.52.
35. *Nietzsche et la philosophie*, p.100.
36. *La Généalogie de la morale*, 3, aph.25.

علاقة نيتشه بكانط تشبه إلى حد كبير علاقة ماركس بهيجل؛ يتعلق الأمر بجعل النقد يقف على قدميه بعد أن كان يمشي على رأسه. لكن هذا التماثل لايقرب بين نيتشه وماركس، ذلك لأن الجدل - في المنظور النيتشوي - نشأ في أحضان النقد كما مارسه كانط. صحيح أنه يوجد بهذا النقد تقابل أو تناقض. فبما هو مشروع فهو نقد شامل وإيجابي، أما من حيث نتائجه الفعلية، فهي كانت سلبية وانتهت إلى تبريرالأخلاق و الدّين [37]. ولهذا لم يعمل كانط سوى على الدفع بتصور تقليدي للنقد إلى حدوده القصوى. إنه نقد ينصب على ادعاءات المعرفة والحقيقة وليس على المعرفة والحقيقة ذاتهما [38]؛ ولهذا! سقط النقد الشمولي في فخ التواطؤ السياسي: «فقَبل التوجه إلى الحرب، نقوم بتقسيم مناطق النفوذ والتأثير، فنميز بين ثلاث مناطق: ماذا يمكنني أن أعرف؟ وماذا يجب أن أفعل؟ وما الذي يجب أن آمله؟ ولكن المثال ذاته، أي المعرفة الحق، والأخلاق الحق، و الدّين الحق تبقى بمنأى عن النقد»؛ هكذا يغدو التبرير هدفا للنقد الكانطي، حيث يبدأ بالاعتقاد فيما ينتقده. بينما النقد الممكن، الذي يروم الشمولية والجذرية، يتمثل مبدأه في القول بأنه لاتوجد وقائع أو ظواهر أخلاقية، ولكن هناك تأويل أخلاقي للوقائع والظواهر، وأنه ليس هناك وهم للمعرفة، ولكن المعرفة ذاتها عبارة عن وهم. إنها خطأ أو زيف [39].

إن ضعف الفلسفة الألمانية المثالية مرتبط، لدى نيتشه، بطابعها الدّيني. فهي ملوثة بالدم اللاهوتي: من ليبنتز وكانط وفيخته وشيلنج إلى هيجل وشوبنهاور. كلهم فلاسفة لاهوتيون متنكرون؛ بل هم صانعو أقنعة، لأنهم يحجبون الأشياء والموجودات [40].

وتتمثل عبقرية كانط، عندما كتب نقده للعقل الخالص، حسب نيتشه، في ممارسته لنقد محايث، يتم من داخل العقل اعتماداً على قواه وليس من خارجه انطلاقا من قوى مضادة له: كالعاطفة أو التجربة أو الذاكرة أو أية لحظة أخرى توجد خارج العقل. كما أن موضوع النقد لم يكن بدوره خارجا عن العقل، إذ لايتم البحث في العقل عن أخطاء يكون مصدرها الجسم أوالإحساس أو العاطفة، بل يجب البحث عن الأوهام التي يكون العقل هو بالذات مصدرها.

كان النقد الذي مارسه كانط نقداً للعقل بواسطة العقل ذاته. غير أن هذا، إن كان مصدرا لقوة هذا النقد وعظمته، فهو في الآن ذاته سبب تناقضه الداخلي وفشله أيضاً؛ وما ذلك إلا لكونه جعل من العقل حكَماً وموضوعاً، قاضياً ومتّهماً في الوقت ذاته. ولهذا لم يستطع كانط تحقيق مشروع نقده المحايث [41]. ذلك لأن الانتقال الكانطي من الفلسفة النقدية (النظرية) إلى الفلسفة العملية تم انطلاقاً من رغبته المتمثلة في ضرورة وضع حدود للمعرفة وبالتالي للعقل حتى يفسح المجال للإيمان، أي انطلاقا من ضرورة دينية وأخلاقية.

يرفض نيتشه التسوية التي أقامها كانط بين العقل والأخلاق، وهي التي بموجبها يكتسي العقل صبغة عملية. فليس العقل العملي، في نظره، سوى ملَكة تم خلقها من أجل الحاجة السيكونوجية إلى

37. *Nietzsche et la philosophie*. p.102.
38. *Le Gai savoir*.aph.345.
39. *Nietzsche et la philosophie*. p.103.
40. Heidegger. *Nietzsche*.t1, p.187

العلّة حتى يستطيع الإنسان، الذي يتصرف وفقا لقلبه واعتقاداته، أن يقنع نفسه بأنه يتصرف وفقا لمنطق العقل، ومن ثمة ينتهي إلى تبرير المؤسسات الأكثر لاعقلانية [42]. فالواجبات (الاخلاقية) ليست سوى غرائز اجتماعية أصابها الوهن، وعادات تحولت إلى أوامر لأنها كفّت عن أن تكون تلقائية. بل إنها، بما هي إرادة للتواطؤ والمصالحة، توجد حتى لدى الحيوان [43]. والفرق بينهما يتجلى فحسب في أن الغرائز، التي كانت وراء أخلاق الانسان، قد تعقلنت عبر العصور إلى درجة لم نعد ندرك أصلها اللاعقلاني، الغريزي [44]. كذبة الأخلاق تتمثل بالضبط في ادعائها العقلانية بينما هي ناشئة عن قوى لاعقلانية وبالتالي لاأخلاقية: فنحن على سبيل المثال ندرك أن جل الأنساق الأخلاقية، بالرغم من تناقضها فيما بينها، تبررالحياة. فهي تشجب اليأس، وتدين الانتحار، وتؤكد على طيبوبة الحياة؛ لكن تعليلها لهذا الأمر يختلف من أخلاق إلى أخرى. وهو ما يعني أن العلة الحقيقية والفعلية لتشبثها بالحياة لا يكمن في التبرير الذي تقدمه تلك الأخلاق ولكن في غريزة بقاء النوع، وهي غريزة توجد في أساس كل أخلاق، وخاصة أخلاق القطيع. وعليه لايوجد أي قانون أخلاقي مستقل. وما الواجب الأخلاقي سوى عرض لغرائز ودوافع اجتماعية وقوى لاأخلاقية متنكرة؛ بل إن «الأخلاق ليست سوى اللغة المرقّمة للانفعالات» [45]، و«الانفعالات والأهواء ذاتها ليست سوى اللغة المرقّمة للوظائف العضوية» [46]. إن الأخلاق عبارة عن أقنعة، وهي تقدّم تبريرات معقولة ومقنعة لإخفاء وحجب ما لاتصرّح به، وبذلك تمكّن الأهواء الشرسة والخبيثة من الإشباع تحت قناع الفضيلة «فالأوروبي حين صار حيوانا مريضا أخذ يتقنع بواسطة أخلاقه» [47]، فحوّل خوفه إلى حكمة، وعجزه إلى لامبالاة وترفّع، وبلاهته إلى فضيلة؛ لكن هذا الحجب والإخفاء من شأنه أن يزيد مرضه استفحالا، لأن الدواء هو الداء الحقيقي. ولهذا كله فإن الأخلاق في أساسها خبيثة، لأنها تجعل العقل في خدمة الحقد، وتشي بالغرائز وتلقي باللائمة عليها. [48] هكذا، كان كانط يدين النفاق الأخلاقي باسم الأخلاق الحق (أخلاق الواجب)، فإن نيتشة يدين الأخلاق الحق من حيث هي أخلاق منافقة، أو من حيث هي لاأخلاقية متنكرة. إنها أخلاق الإنسان الحديث الذي يدّعي معرفة الخير والشر في ذاتهما، ويفرض أوامره كقوانين شاملة. إنها أخلاق القطيع لأنها تعمل، باسم العقل والعلم والفضيلة، على ضمان هيمنة وانتصار غريزة القطيع على غيرها من الغرائز [49].

لايجب أن يفهم من هذا أن الجنيالوجيا تدعو إلى التخلي بصفة نهائية عن الأخلاق، لأن ذلك معناه دعوة صريحة للتخلي عن الحياة. إذ هي لا ترفض المثال بشكل مطلق، بل تطالب بمثال

42. *L'antéchist*, aph.12.
43. *Aurore*, aph.26.
44. O. Reboule, op.cit. p.70
45. Nietzsche, *Par-delà le bien et le mal*. aph.187.
46. *Le Gai savoir*. aph.29.
47. Ibid, aph.352.
48. *Aurore*. aph.30. et *Le Gai savoir*. aph.294, et, aph.359.
49. O. Reboul, p.70.

فردي، مثال من أجل التمايز والاختلاف لا من أجل أن يصير نسخة عن الآخرين ومنصهراً داخل القطيع. وإذا كان نيتشه قد أدرك أن الإلزام الخلقي هو في أصله لاعقلاني، فإنه لاينتهي إلى القول بغيابه على الإطلاق [50]. تطالب الجنيالوجيا بأخلاق طبيعية، وهي احتجاج أخلاقي ضد الأخلاق التي تشي بالحياة، وتناهض كل ما يعلي من شأن النوع البشري ويقوّيه. كما تتمثل هذه الأخلاق النيتشوية في رفض استقلال الأخلاق، وفي تبيان أن القيم ليست مستقلة ولا مقدسة، وذلك بإرجاعها إلى أصولها، أي إلى «لاأخلاقيتها الطبيعية» [51]، بحيث كل أخلاق ليست سوى منظور معين في خدمة نمط من غرائز الحياة. هكذا لا تكون الأخلاق الطبيعية، التي تتأسس عليها الجنيالوجيا، أخلاقا وضعية، بمعنى ليست إنكارا لكل قيمة باسم الموضوعية العلمية، وإنما هي فضح وإدانة للأخلاق المعادية للحياة، تسعى إلى تقويضها لتحرير الحياة. لكن الجنيالوجي ليس مجرد عيادي أو طبيب لا يرى في القيم سوى أعراض القوى التي تنتجها، بل هو أيضاً وبالدرجة الأولى المشرّع الذي يقوّم أصل تلك القوى تبعا لرفعتها أو دونيتها وبالتالي تبعا لمرتبتها [52].

لا تكتفي الجنيالوجيا بنقد الأخلاق الكانطية بل تضعها باعتبارها مرحلة متقدمة من الانحطاط [53]، وباعتبارها تمثّل المرحلة اللائكية للمثل الزهدي، مرحلة الإفساد والتشويه التي تعثر على صيغتها في شعار «الأخلاق من أجل الأخلاق». إنها المرحلة التي يتخلى فيها المثل الزهدي عن استيهامات الوهم الدّيني، لكي يجعل من ذاته عقلاً كونياً شمولياً، وواجباً لاشخصياً مجردا [54].

تشجب الجنيالوجيا الكانطيةَ من حيث هي أخلاق الضعفاء، باسم الفضائل الكانطية ذاتها، كالصدق والاستقامة؛ ذلك لأن هذه الأخلاق كذب وعمْلة مزيفة، تحوّل الضعف إلى استحقاق، والعجز إلى طيبوبة، والجبن والنذالة إلى حذر ويقظة، والخوف من المقاومة إلى شفقة ورحمة [55]. فالضعفاء يطالبون بأخلاق متعالية على الحياة، ولكن قيمها تنشأ من الحقد؛ لا منْ مبدأ «حب الإنسانية» الكانطي، أي احترام شخص الإنسان [56]، تنشأ من التعبير عن كراهية الأقوياء والحقد عليهم، وإرادة إعطاء

50. *Le Gai savoir*, aph.345.
51. O. Reboul, p.71.
52. *La Généalogie de la morale*. Préface, aph.3.
53. تمثّل المرحلة الثالثة بعد المرحلة الأفلاطونية والمرحلة المسيحية وقبل المرحلة الوضعية. وهي مرحلة متقدمة لأنها تشكّل تقدما في العقل النقدي مقارنة مع الإيمان المسيحي. ولكنها تشكل أيضاً تقهقرا من حيث ظهورها بمظهر العقلانية. وإذا كان كانط يعتبر أن الاعتقاد المتعالي من شأنه أن يعوّض عن عجز الضعفاء عن ممارسة حياتهم بشكل طبيعي، فإن نيتشه يرى أن من شأن هذا الاعتقاد أن يزيد هذا العجز خطورة، ما دامت الأخلاق المسيحية أو الكانطية تقول لا لنوازع العضوية الراقية، و للغرائز الخلاقة Reboul, p.109, et, p.110
54. *La Généalogie de la morale* 3. aph.24 et aph.25.
55. ibid.aph.14.
56. يقول كانط: «يعتبر الإنسان داخل نظام الطبيعة غير ذي أهمية قصوى؛ إذ أنه يمتلك مع مجموع الحيوانات الأخرى - بوصفها منتوجات للأرض - قيمة مبتذلة...لكن عندما نعتبره كشخص، أي كذات لعقل أخلاقي عملي، سنجده يتجاوز كل سعر. وبالفعل لايمكن أن نقدره ... فقط كوسيلة لتحقيق غايات الآخرين، أو وسيلة لتحقيق غاياته الخاصة. بل يمكن تقديره كغاية في ذاته، وهذا يعني أنه يمتلك كرامة وهي قيمة داخلية مطلقة. وبامتلاكه لهذه القيمة يرغم كل الكائنات العاقلة الأخرى على احترام ذاته، ويتمكن من مقارنة ذاته بكل مخلوقات نوعه، ويتبادل معها نفس الاحترام على أساس قاعدة المساواة. وهكذا تكون الإنسانية التي تجثم في شخصه موضوع احترام يمكنه أن يلزم به كل الآخرين. ولن يستطيع أي إنسان أن يحرم نفسه منه أو أن يتخلى عنه».
Emmanuel Kant, *métaphysique des moeurs*, 2°partie, Vrin, p.108,109.

معنى لوجود الضعفاء والمرضى [57]. ذات الشيء يقال عن فضيلة التجرد أوالترفع الكانطية، فهي بمثابة مذهب ذرائعي للقطيع، يفرض على الأقوياء التخلي عن ذواتهم. كما أن الواجب الأمري L'impératif catégorique ليس سوى شكل حاد للوعي الشقي، وهو موجه أساساً ضد براءة الغرائز الحيوية [58].

ما تفتقر إليه الكانطية، في مجمل القول، هو المنهج الذي يمكنها من الحكم على العقل من الداخل، دون أن تجعل منه حكماً لذاته. ولهذا لم يستطع **نقد العقل الخالص** تحقيق مشروع نقده المحايث. لقد اكتشفت الفلسفة الترنسندنتالية شروطا تبقى خارجية عن المشروط، ومن ثمة كانت المبادئ المتعالية مبادئ للإشراط لا للتكون الداخلي؛ في حين نحن بحاجة إلى مبدأ تكويني principe génétique للعقل ذاته، وللفهم ومقولاته. فما هي طبيعة القوى التي تستحوذ على العقل والفهم؟ وما هي الإرادة المتوارية خلف العقل، التي تعبّر في الوقت نفسه عن ذاتها من خلاله؟ لقد اعتبر نيتشه إرادة القوة ذلك المبدأ النشوئي، المبدأ الجنيالوجي والتشريعي أيضاً [59]، القادرعلى تحقيق النقد الداخلي والمحايث للعقل. وهو مبدأ تكويني لأنه يعود بالنقد إلى شرطيته التاريخية ومنشئه الحيوي؛ وهي لحظة ما قبل ـ سقراطية كان الفيلسوف فيها يشعر بأن الخضوع لما هو معطى ومفروض يخفي عنه الوجود الحقيقي. وللوصول إلى هذا الوجود عليه أن يتصرف كسيد على العالم، وأن يتعلم القيادة والإبداع. ذلك أن الفيلسوف الما قبل ـ سقراط ليس حكيما، وهو لا يخضع للقيم السائدة، ولا يطيع أوامر العقل؛ إنه بكلمة واحدة ليس من «عُمّال الفلسفة»، بل مشرّع يحطم القيم البالية ويبدع مكانها قيما جديدة. يقول زرادشت: «إن من يكون مبدعاً في الخير والشر، يجب أن يكون في البدء مدمّرا، يمزق القيم تمزيقاً» [60]. وإذا كان العنصر النقدي ـ هذا الذي يجد جذره في التجربة الما قبل ـ سقراطية سيظهرحديثا ومن جديد مع كانط ونزعته النقدية، حيث ستصبح الفلسفة تشريعا ونقدا للدغمائية واللاهوت؛ فإن هذا النقد سقط في التواطؤ الأخلاقي والسياسي، ولهذا يقحم نيتشه كانط في خانة «عُمّال الفلسفة» الذين يكتفون بجرد القيم القائمة مقابل «فلاسفة المستقبل». فالفيلسوف لا يكون مشرّعا، في نظر كانط، إلا بقدر انصياعه لملكات العقل، وبقدر خضوعه لملكة الفهم. يقول نيتشه: «لقد اخترع كانط عقلا يكون بمثابة لجام للإنسان في الأحوال التي لايكترث فيها بالعقل، أي حين تكون الحاجة للقلب والأخلاق والواجب هي التي تتكلم» [61]. فحلم كانط ليس هو السعي لردم الهوة بين عالم الحس وعالم ما فوق الحس، ولكنه ضمان وحدة الشخص في كلا العالمين. فنفس الشخص مشرّع وموضوع للتشريع، شيء في ذاته وظاهره. وهذا الاقتصاد الذي حققه كانط انتصار للاهوت [62]. لقد انتهى كانط بأن جعل كل فرد يستبطن صورة المشرّع وبذلك تم استدخال القيم السائدة وترسيخها. يقول نيتشه: «إن الاستعمال الجيد للملكات عند كانط، يتطابق بصورة غريبة مع القيم السائدة: المعرفة الحق، والأخلاق الحق،

57. *La Généalogie de la morale* 3.aph.14.
58. *La Généalogie de la morale* 2.aph.6.7.18.
59. *Nietzsche et la philosophie*. p.104.
60. *Ecce Homo*, aph.2.
61. *L'antéchriste*. aph.12.
62. Ibid.

و الدّيْن الحق» [63].

ويلخص دولوز الاختلاف الموجود بين تصوريْ كل من كانط ونيتشه للنقد في خمس نقط:

1. بدلا من مبادئ كانط المتعالية، يتبنى نيتشه مبادئ تكوينية تستطيع الإحاطة بمعنى وقيمة التأويلات والتقويمات والمعتقدات [64].

2. بدل تفكير تشريعي لا يخضع إلا للعقل، يقول نيتشه بتفكير يفكر ضد «العقل». غيرأن اللاعقلانية هنا ليست ذلك الاتجاه الذي يعارض العقل من منطلقات خارجية: كالوقائع، أو القلب، أو الهوى، بل هي تقول بفكر متحرر من مبادئ العقل الخالص والمنطق الصوري، وهذا هو معنى «رمية النرد» le coup de dés.

3. يعارض نيتشه المشرّعَ بالجنيالوجي، لأن المشرّع على النمط الكانطي عبارة عن قاضي محكمة يراقب توزيع مجالات النفوذ والقيم القائمة؛ بينما الجنيالوجي هو فيلسوف المستقبل، لا يبشّرنا بنقد سلمي، بل بنقد حربي لم يشهد له مثيل حتى الآن.

4. ليس الجنيالوجي هو العاقل الذي يمارس العقال، موظف وحارس القيم السائدة، الذي يجمع في شخصه بين الراهب والتقي، بين المشرّع والمطيع؛ إنه بكلمة واحدة ليس هوالارتكاسي. ليست اللحظة النقدية تصعيدا للإنسان، وليست روحا أو عقلا أو وعيا بالذات؛ بل إنها إرادة قوة وحياة، إرادة إنسان يسعى إلى أن يتجاوز ذاته باستمرار [65].

5. ليس الهدف من النقد هو«الإنسان الأخير»، ولا هو إقامة ملكوت العقل، بل هو حرث أرض جديدة لاستنبات إنسان جديد هو«الإنسان الأرقى» المجاوز لذاته. فرهان النقد ليس هو التبرير، بل الشعور بطريقة مختلفة وبحساسية مغايرة. يقول نيتشه: «إن عبقريتي تكمن في انفي، إنني أتشمّم الآفات» [66].

ب. 2. ضد فلسفات التاريخ: الهيجلية كنموذج

لا يمكن فهم النص الجنيالوجي بصفة خاصة، والنص النيتشوي بصفة عامة، ما لم يتم ربطه بفلسفات التاريخ التي ظهرت وارتبطت بنشأة الدولة القومية، كالهيجلية، والوضعية (خاصة وضعية أوغست كونت)، والتطورية (خاصة تطورية سبنسر). فهذه الفلسفات الثلاث فرضت ذاتها في القرن التاسع عشر، لا داخل أسوار الجامعة وفي أوساط المثقفين فحسب، ولكن أيضاً من خلال تأثيراتها المباشرة وغير المباشرة على الطبقة البورجوازية والنخبة السياسية.

فالهيجلية تقدم لنا صورة لدولة الموظفين الأكفاء بما هي تحقيق للعقل؛ ووضعية كونت، المحافظة بشكل صريح على المستوى السياسي، تسعى إلى إقامة الدولة والحفاظ على النظام بواسطة التقدم

63. *Nietzsche et la philosophie*, p.106.
64. Ibid, p.106 et p.107.
65. Ibid, p.107.
66. Ibid, p.108.

العلمي بعد أن جردته من أوهامه واختزلت وظيفته في السيطرة على الطبيعة الفيزيائية والاجتماعية؛ ثم تطورية سبنسر المتأثرة بالداروينية، التي تعقد آمالا كبيرة على التنظيم الصناعي للمجتمع، حيث تنتظر أن تعود نزاعاته ومنافساته بالخير والرفاهية على البشرية جمعاء. تتعامل هاته الفلسفات مع الدولة، والملكية، والصناعة، والعلم، وباختصار مع قيم النظام الرأسمالي المهيمن آنداك، باعتبارها قيما أكيدة وموثوقا بها، ومعطيات لاجدال فيها. وبهذا المعنى فهي كلها تتبنى الفكرة الكلاسيكية التي ترى أن العقل يقود الوجود تبعا للضرورة المتحكمة فيه. فالجدل الهيجلي الذي يعد من أكثرالابتكارات شهرة وتميزا، يسعى إلى تفسيرالمآسي والبؤس الحالي للنظام الرأسمالي باعتباره مجرد مرحلة ضرورية على طريق المستقبل الزاهر [67].

وبالرغم من أن الفلسفة الماركسية تمثل قفزة نوعية مقارنة بالفلسفات السابقة، من حيث موقفها الرافض للدولة البورجوازية وسعيها لاستبدالها بدولة البرولتاريا كمرحلة انتقالية نحو مجتمع بدون طبقات قائم أساساً على الاجتماع الحر للأفراد، إلا أنها تتبنى بدورها فكرة «وجود مجرى ضروري للتاريخ»، وهي بالتالي تضحّي من أجل صنم علمي محايد من حيث ماهيته، لكنه يوظف سياسيا بشكل إيجابي أو سلبي. وهكذا يتدخل الجدل لكي يفسر كيف أن الدولة تتقوى، و كيف أنها تصير بحكم ذلك ذاتا لنزعة قومية عدوانية، ومن ثمة تتحول فلسفة التاريخ «التقدمية»، التي تعلي من شأن العلم والصناعة، إلى خادمة للدولة، سواء كانت ليبرالية - ديمقراطية، أو اشتراكية - ديمقراطية، حيث تمدها بالمبررات والمسوغات الإيديولوجية لنظامها الداخلي الذي تفرضه بقوة باسم الخير العام، والأمن، والإمبريالية الخارجية [68]. ويبدو أن القرن العشرين، بما عرفه ويعرفه من أحداث كبرى، كأفول النظام الاشتراكي، وإقامة النظام العالمي ذي القطب الواحد، لايكذّب الروابط التي أقامها نيتشه بين مختلف الاتجاهات الفلسفية، مادية كانت أم مثالية، بل يؤكد وحدتها العميقة [335].

ب. 3. ضد علماء الأخلاق

إذا كانت الجنيالوجيا قد أعادت النظر في صيغة السؤال في الفلسفة، فهي من جهة أخرى سعت إلى تغيير صيغة السؤال في مجال الأخلاق بهدف إحداث قلب في القيم وآليات التقويم، وذلك عن طريق القيام بتحليل جنيالوجي لتاريخ الأخلاق، يروم تحريره من القراءة الإنجليزية وفرضياتها، وهي قراءة صار بموجبها تاريخ الأخلاق عبارة عن تاريخ فرضي مؤسس كله على افتراضات فارغة؛ ولهذا

67. François Chatelier, *La philosophie de Kant à Husserl*, p.316 et p.317.

يمكن الرجوع أيضاً بصدد هذه الفكرة، وكذا لتدقيق الرؤية لفلسفة التاريخ عند هيجل، إلى كتاب لسالم يفوت، **الزمان التاريخي/ من التاريخ الكلي إلى التواريخ الفعلية**، الفصل الثالث، من ص23 إلى ص38، دار الطليعة، ط1 1991.

334. يمكن الرجوع بصدد فكرة أن المادية التاريخية - بما هي فلسفة الماركسية في التاريخ - تضع فلسفتها من حيث لا تعي في خدمة الدولة الإمبريالية، إلى مقال سالم يفوت، الوارد في مؤلفه، **حفريات الاستشراق /في نقد العقل الاستشراقي**، تحت عنوان: الهوية والاختلاف أو في الاستشراق الماركسي، ، المركز الثقافي العربي، 1989. من ص51 إلى ص.67.

68. Ibid, p.317.

فهو ذو لون لازوَرْدي، في حين يريد نيتشه أن يقدم لنا تاريخا للأخلاق يكون لونه رماديا كلون الوثائق؛ ويسعى إلى إقامة «نص هيروغليفي» يصعب تفكيك رموزه من قبل الآلة النظامية [69] .

يتعلق الأمر في الجنيالوجيا بطرح أسئلة جديدة، وإقامة نظرات كاشفة بصدد مجال تلفّه الأسرار والأحكام المسبقة ويتعرض للزيف والتضليل والحجب والكبت. إنه نص ماضي الأخلاق البشرية.

يشيد نيتشه عاليا بإنجازات علماء الأخلاق الإنجليز، ويعتبرها تحتل الصدارة مقارنة بالبحوث والدراسات الأخلاقية التي أنجزت في كل من ألمانيا وفرنسا، لأن الإنجليز يرومون تجاوز طابعها النظري والتجريدي، وتأسيسها على أساس علمي يحررها من الأحكام المسبقة الدّينية، ويضع محلها مبادئ تفسيرية أكثر وضوحا وإقناعا، كالمنفعة عند ستيوارت ميل، والتطور عند هربرت سبنسر، أو الصراع من أجل البقاء لدى داروين. إن فضل هؤلاء يتمثل، في نظر نيتشه، في كونهم قاموا بأول محاولة لتشكيل تاريخ أصول الأخلاق، واستعملوا في ذلك منهجا شبه جنيالوجي، سعى إلى كشف القناع عن المنطقة المخجلة من عالمنا الداخلي، والبحث عن أصل القيم الأخلاقية في المناطق التي لا تسمح الكبرياء الفكرية للمثقف الحديث بالتنقيب فيها [70] . بيد أن الفلسفة الإنجليزية ظلت بدورها أخلاقية ودينية في جوهرها، بالرغم من إخضاعها النفس البشرية لدراسة مجهرية دقيقة «عرفت كيف تضحي برغباتها من أجل الحقيقة؛ حتى ولو كانت حقيقة بسيطة، مرة، بشعة، لا أخلاقية ومعادية للمسيحية» [71] ؛ لأن اتخاذ المنفعة، مثلا، كمبدأ للتقويم يؤدي من جهة إلى تبخيس المبادئ الأخرى التي لا تثمّن المصلحة العامة أو الخير العام المشترك، وبالتالي يؤدي إلى جعل مبدأ إنكار الذات معيارا ساميا، كما أن اتخاذ إنكار الذات كمبدأ للتفسير يؤدي من جهة أخرى إلى نسيان أن التاريخ «عبارة عن سلسلة من التأويلات والممارسات المتجددة باستمرار، لا تحتاج أسبابها إلى الربط فيما بينها، لأن تلاحقها وحلول بعضها محل البعض الآخر ناتج عن الصدفة» [72] .

في مستهل مقالته الأولى من **جنيالوجيا الأخلاق** يبلور نيتشه نقدا لعلماء النفس والأخلاق الإنجليز، وفي ضوء هذه القراءة النقدية يضع نيتشه فرضياته الأساسية في الجنيالوجيا. فهو يعترف لعلماء الأخلاق بقدرتهم على كشف الخداع الذي تمارسه المثل العليا للفكر الغربي، عبر توضيح الدوافع الحقيقية لأفعال الإنسان، المتمثلة في العادة والنسيان والمنفعة. ولكنه يؤاخذهم على عدم سيرهم بهذا البحث إلى مداه الأقصى، حتى يكتسب دلالته التاريخية؛ كما ينتقد نزعتهم الوضعية الحريصة على إخضاع الأخلاق للفحص المجهري، وإرجاع القيم الأخلاقية إلى وقائع صغيرة وجزئية [73] ؛ كما يتهكم على إرادة الحقيقة لديهم، وافتقارهم للحس التاريخي، ووقوعهم في أسر الأحكام المسبقة. فالطابع الساذج لجنيالوجيتهم يبدو منذ الوهلة الأولى في بحثهم عن أصل قيمة «الجيد» أو«الطيب»، إذ يُعتقد

69. *La Généalogie de la morale*, Avant.propos. aph.7.
70. *La Généalogie de la morale* 1, aph.1.
71. Ibid.
72. *La Généalogie de la morale* 2, aph.12.
73. *La Généalogie de la morale* 1, aph.1.

أن طيبوبة فعل من الأفعال مرتبطة بمدى فائدته ومنفعته العامة، إلا أنه مع مرور الزمان تم نسيان هذا الأصل، وتم ربط حكم «طيب» بالفعل القائم على نكران الذات. ويرى نيتشه أن هذا الاستدلال يحمل في طياته كل خصائص أسلوب التفكير المميز لهؤلاء العلماء، وهو أسلوب يرجع الأشياء والقيم إلى غير أصولها الحقيقية.

وعلى عكس هذا التعليل، يرجع نيتشه أصل قيمة «الطيب» إلى الشعور بالرفعة وسمو الروح وتقدير الذات، مقابل كل ما هو حقير وخسيس ودنيء، «فمن أعالي هذا الإحساس بالمسافة le pathos de la distance [74] ، منح هؤلاء الأقوياء لأنفسهم الحق في خلق القيم، وإغداق أسماء على الأشياء، غير مكترثين بما يمكن أن يجنوه بتصرفهم على نحو جيد من فائدة أومنفعة» [75] . بهذا يكون الوعي بالرفعة، والإحساس بالمسافة، والاختلاف عما هو دنيء وخسيس، هو أصل التقابل بين الجيد والقبيح؛ تماما كما أن إغداق أسماء معينة على الأشياء من قبل الأقوياء هو أصل اللغة، من حيث أن الفعل اللغوي فعلٌ سلطوي صادرٌ عن أولئك الذين لهم الغلبة والهيمنة [76] . ولهذا يبدو لنيتشه أن إرجاع أصل قيمة الطيب إلى نكران الذات بمثابة حكم مسبق، لأن التقابل بين الأناني وغير الأناني تقابل مشتق لا أصلي، وأنه استولى على الوعي البشري بعد أفول التقويمات الأرستقراطية، وهو مظهر من مظاهر انتصارالغريزة القطيعية.

هكذا تبدو فرضية علماء الأخلاق عن أصل قيمة «الجيد»، غير قابلة تاريخيا للدفاع عنها، ثم إنها تشكو من تفسير سيكلوجي متناقض: لأنه إذا كانت فائدة الفعل غير الأناني هي أصل الثناء الذي كان ذلك الفعل موضوعا له، وتم نسيان هذا الأصل بعد ذلك، فالسؤال الذي يطرح ذاته آنئذ هو: كيف تم ذلك النسيان؟ أيْ إذا كان أصل الفعل الطيب يتحدد بفائدته ونفعه، فإن هذا الانتفاع يجب أن يكون دائما ومستمرا، لكن الأمر ليس كذلك. صحيح أن نيتشه لاينفي أن تكون المنفعة مصدرا لأخلاقية معينة، ولكنها لا يمكن في نظره أن تكون أصلا ومبدأ لكل أخلاق وللأخلاق بصفة عامة. ولهذا فهو يرجع أصل مفاهيم مثل النسيان والعادة والمنفعة إلى الأوهام المترتبة عن انهيار المذهب التجريبي والذرائعية. وإذا كان سبنسر متفوقا على باقي علماء النفس الإنجليز، فلأنه تفادى اللجوء إلى

74.مبدأ الاحساس بالمسافة والاختلاف، يجعل الجنيالوجيا النيتشوية تتعارض مع سيكلوجية الانجليز الأخلاقية القائمة على مبدأ المنفعة، ومع من يسميهم بـ «عمال الفلسفة». والقاسم المشترك بينهما هو إعطاء القيم قيمة ذاتية مطلقة، بغض النظر عن أصولها ومصادرها.

75. *La Généalogie de la morale* I, aph.2.

76. إن نيتشه في نظرته للكلام كأفعال، وفي ربطه بين اللغة والسلطة يكون قد استبق أحد أهم الاكتشافات التي حققتها الأبحاث الإثنولوجية والسيميولوجية. - بل إن دولوز و غاتاري لايترددان في اعتبار إثنولوجية نيتشه منفوقة بكثير على إثنولوجية موس.: فعلى المستوى الإثنولوجي بينت دراسة قام بها موريس غودولييه لقبيلة «البارويا». وهي توجد بغينيا الجديدة، وعرفت اول لقاء لها مع الرجل الابيض سنة1951، ان الرجال يمتلكون سلطة على الأشياء من خلال إبداع لغة سرية تتعلق بتلك الأشياء، ولكن تداولها يتم بين الرجال دون النساء، المسألة ليست مسألة استعمال استعاري للخطاب، فالأمر في العمق، يتعلق باحتكار التمكن من آلية فنية، ورباط خفي بين الكلمات والأشياء، ومن ثمة يؤكد الرجال أنفسهم بوصفهم أسيادا على جزء من شروط إعادة إنتاج الأشياء، كخصوبة الحقول، وإعادة إنتاج البطاطس... إلخ، ومن هنا إعادة إنتاج العلاقة الاجتماعية، ومكان هؤلاء الأفراد أو الجماعات داخل تلك العلاقات».م. غودولييه السلطة واللغة Revue, *Communication*, N°:28, 1978 Pouvoir et langage وعلى المستوى السيميولوجي أكد رولان بارت. استنادا على أبحاث جاكبسون، الذي بين أن كل لغة تتحدد بما تلزم بقوله، أكثر مما تتحدد بما تسمح بقوله «بأن اللغة تنطوي تبعا لبنيتها ذاتها، إلى علاقة استلاب محتومة. فأن نتكلم وبالأحرى أن تنتج خطابا، ليس هو أن نتواصل، كما يردد غالبا، بل هو أن نسود ونسيطر، فكل لغة هي تعميم تبعية المفعول لفاعله أو لإسناده إليه». رولان بارت، الدرس، 1978، من ص12! إلى ص15.

الجدل اللاتاريخي والساذج، جدل النسيان/العادة لتفسير أصل مفهوم الطيب؛ وبدل ذلك يرجعه إلى ما كان دائم النفع بالنسبة للإنسان، ويرجع مقابله، الذي هو«الخبيث»، إلىما كان ضارّا له بشكل دائم وثابت. إلا أن تفسيره في شموليته مرفوض أيضاً من طرف نيتشه، لأنه ينتهي إلى جعل النافع والطيب قيمتين ذاتيتين مطلقتين [77].

يعزو نيتشه جدة منهجه في فهم وتفسير هذه المفاهيم والقيم الأخلاقية إلى فقه اللغة وعلم الاشتقاق [78]. لقد اكتشف، على أنقاض فرضية علماء الأخلاق، أن لفظ الطيب مشتق من نفس التحول الذي طرأ على كلمات وألفاظ اللغة، ويجد هذا التحول أصله في الاختلاف والتمايز في المكانة الاجتماعية وفي الموقع من الوجود: هل هو رفيع أم وضيع؟ سيد أم عبد؟ وهل يتحدث من موقع قوة أم من موقع ضعف؟ ذلك لأن المفهوم يجد أصله في المعنى الذي يمنحه له القوي [79]. بل إن جميع المفاهيم والقيم الأخلاقية تجد أصلها في الطابع الدلالي والسيكلوجي للرؤية الأرستقراطية للعالم. لكن سيطرة الطبقة الكهنوتية على السلطة أحدثت انقلابا في نمط التقويم هذا، حيث أحلت محل القيم التوكيدية، التي خلقتها إرادة القوي، قيما أخرى معارضة هي بمثابة رد فعل على الأولى. إنها قيم ارتكاسية أساسها الحقد، لأنها من وضع الضعيف والغريزة المريضة.

يعزو نيتشه سبب لامبالاة الباحثين في مجال الأخلاق وعجزهم عن الاهتداء إلى الأصل الحقيقي للمفاهيم والقيم الأخلاقية، إلىما يسميه بـ«الحكم المسبق الديمقراطي» [80]. وهذا الحكم يقف عائقا أمام البحث الجنيالوجي بما هو صعود إلى أصول الأشياء وأحكام القيمة. بل إنه يرى تأثير هذا العائق يمتد ليشمل حتى مجال العلوم الطبيعية والفيزيولوجيا. يتمثل هذا الحكم المسبق الديمقراطي في تلك الإرادة، الحديثة في مظهرها ولكن العتيقة من حيث جذورها. إرادة تسعى بشكل محموم إلى محو وحذف كل ما يوجد في الأصل من اختلاف وتراتبية وفروق فردية. ولإبطال مفعول هذا الحكم المسبق، بل لتصفية الحساب مع أحكام القيمة بصفة نهائية [81]، يوظف نيتشه التحليل الفيلولوجي لإبراز الطابع التراتبي للغة القيم، والتعامل معها كمفعولات لآليات الكبت والإخفاء الممارس من قبل القوى والسلط التي تفعل في الأصل. ولكن ضعف الغرائز التي تقوم بهده الزحزحة للقيم ترهن نسيان

77. *La Généalogie de la morale*.1. aph.3

78. يعتبر نيتشه أن الاشتقاق لا يثبت الطابع الطبيعي للغة، بل طابعها الاعتباطي والاصطلاحي. فالمفاهيم توجد في صيرورة، والأكثر شرفا منها هو الأكثر زيفا: كالوجود والجوهر والمطلق والخير والهوية...إلخ. لقد ابتدع الفكر البشري، ومنذ القدم هذه التسميات التي تناقض عالم الصيرورة. وإذا كانت الألفاظ والكلمات مجرد نقل اعتباطي واستعاري، فإن إرادة القوة هي التي تقوم بذلك النقل، وبإغداق الأسماء على الأشياء لإحكام سيطرتها على صيرورتها وتصعيدها. وكشف زيف التسمية لايتوقف على إزالة الأقنعة اللغوية وحدها، مما يعني أن الفيلولوجيا كمنهج لكشف الأقنعة محدودة؛ وهذا يقتضي أيضاً، وعلى المدى البعيد خلق أسماء وتقديرات جديدة للأشياء. وهذه المهمة موكولة للفيلسوف / الفنان أو فيلسوف المستقبل.

79. .*Nietzsche aujourd'hui?* t2.Passion. p.154 à p.162.

80. Ibid.

81. للمزيد من الاطلاع على تصور نيتشه لطبيعة الحكم الأخلاقي يرجع إلى الفصل الخامس عشر من كتاب دولوز:
Critique et clinique. p.159 à p.169.

الكبت بنفي منشئها الواقعي والأصلي [82].

هكذا ينفصل عالم التقويم الخاص بالكاهن عن تقويم الأرستقراطية المحاربة، لكي يتبلور في تقدير مضاد: فأحكام القيمة التي تصدر عن النموذج الفاعل التوكيدي تتأسس على تشكيل جسماني قوي وصحة نفسية عامرة، دون أن ننسى الآليات الضرورية للحفاظ على هذا النشاط المتدفق، كالحرب، والمغامرة، والقنص، والرقص، والألعاب، وبصفة عامة كل ما يقتضيه النشاط الحر الفرح؛ بينما يستند نمط التقويم لدى الشريحة الكهنوتية على شروط مغايرة، كالشعور بالعجز والضعف الذي ينمّي لديها الكراهية والروح الانتقامية [83].

لم يعثر نيتشه إذن ولو على مفكر واحد تجرأ على انتقاد أحكام القيمة. وحتى ما يتم العثور عليه، في بحث أخلاقي لدى هذا الباحث أوذاك، يفتقر إلى الحس النقدي، وإلى المنهج الملائم. وحينما يتوفر هذان الشرطان ينقص الباحثَ شيء أهم، ألا وهو الشجاعة الفكرية في قول الحقيقة، والجرأة على فضح الأوهام وكشف الأقنعة. يقول نيتشه: «نقْصُ الشخصيات الفردية يُستشعَر في كل مكان، فشخصية موهنة، رقيقة، هامدة، تنكر نفسها، وتستدرك قولها، لم تعد صالحة لأية مهمة جيدة، وصلاحها للفلسفة أقل ليس للامبالاة قيمة في السماء ولا في الأرض: فالمشاكل الكبرى كلها تتطلب الحب الكبير، ووحدها النفوس القوية، الكاملة الصفات والجريئة والحازمة هي القادرة عليه (...). كيف حدث إذن أني لم ألتق بعد أحداً، حتى ولو في الكتب، يكون قد اتخذ موقفاً شخصياً ماثلا بخصوص الأخلاق، يكون قد عرف الأخلاق كمشكلة، وعرف هذه المشكلة ككآبته،كعذابه، كشغفه الشخصي؛ بكل بداهة لم تكن الأخلاق مشكلة قط حتى الآن، بل كانت ذلك الذي كان الناس ينتهون بأن يتوافقوا عليه بالتبادل (...) كانت المكان المقدّس للسلم حيث يستريح المفكرون الذين أنهكهم طبعهم يتنفسون ويستعيدون الحياة» [84]. لهذا كان مؤرخو الأخلاق مخيبين لآمال نيتشه لأنهم ظلوا أسيري الأحكام الأخلاقية المسبقة، مثل الحكم المسبق المسيحي الذي يربط بين العمل الأخلاقي والإيثار، بين التضحية بالنفس والشعور بالشفقة والرحمة؛ في حين لايرى نيتشه في هذه القيم سوى مظاهر وتجليات لإرادة العدم، ويدينها بشدة بما هي تعبير عن «بوذية جديدة» داخل الثقافة الغربية الحديثة [85]. لكن نقد هذه القيم لن يكون جذريا متجاوزا للنقد الكانطي والبراغماتي والجدلي إلا إذا توجه إلى قيمة تلك القيم، أي إلى العنصر الجنيالوجي، التكويني لتلك القيم. ولتحقيق هذا النقد يجب معرفة ظروف وشروط ميلاد القيم الأخلاقية وكيفية تطورها وانحرافها. لهذا يجب التعامل معها بحس نقدي مرهف وحذَر منهجي يقظ باعتبارها قناعا، وعرضا، وسوء فهم، ومرضا، ولكن أيضاً، كعلة، وداء، ومثير، وعائق.

82. في الحقيقة فإن إرجاع أصل اللغة ومفاهيمها إلى أصول إثنية من شأنه أن يتهم نيتشه بالنزعة العرقية. وهذا التأويل الإيديولوجي أو السياسي لبعض المفاهيم والتصورات النيتشوية كثيرا ما اشتكى منه هو ذاته، وحذر من مغبته وخطورته، فهو يحذر باستمرار من سوء فهمه وتحريف كلامه. يرجع بهذا الصدد إلى كتابه «هو ذا الرجل» : «لماذا أكتب مثل هذه الكتب الرائعة»، فقرات 1،2،3.

83. *La Généalogie de la morale* 1, aph.7.

84. *Par-delà le bien et le mal*, aph.25 et *Le Gai savoir*, aph. 345

85. *La Généalogie de la morale*. Avant.propos, aph.5.

2. التحليـل التاريخي للوعي الأخلاقي أو نشأة ونمو الوعي الشقي

جنيالوجيا الأخلاق نص سجالي - نقدي يتمم ويوضح نص **فيما وراء الخير والشر**. وهو على النقيض من نصوص نيتشه الأخرى مبني بصرامة، ويعتبر آخر نص منظم لنيتشه قبل سنة إصابته بالجنون.

يعالج نيتشه في **جنيالوجيا الأخلاق** الفلسفة كعرض وعلامة وقناع؛ والوقائع الكبرى للحضارة الغربية، كالعلم و الدّين والأخلاق، كأعراض مرض محدد. هذا التناول يقتضي النظر إليها في إطار ديناميكية خاصة بغريزة حياة هي في عمقها منحطة ومريضة، أصابها الإحباط والإنهاك. ولهذا يجب قراءتها انطلاقا من مفاهيم حيوية كالقوة والضعف، والصحة والمرض، والفعل ورد الفعل، والتوكيد والنفي. هذا الفهم يقتضي بدوره جعل التحليل عبارة عن تشخيص للأعراض، وتأويل وتقويم لها. عملية التشخيص هاته اقتضت من نيتشه أن يتبع في الجنيالوجيا منهجا مغايرا لذلك الذي اتبعه في **هكذا تكلم زرادشت** وبموجبه كان ينظر إلى الظاهرة من بعيد ومن فوق، حيث يغض الطرف عن التفاصيل والمظاهر الدقيقة في الأشياء. أما في **جنيالوجيا الأخلاق** كما هو الشأن في ما **وراء الخير والشر** فيتبع منهج المقاربة عن قرب، وهي مقاربة تبعث على الإشمئزاز والتقزز وتثير الغثيان، لأن مناخ الحضارة الغربية الحديثة، وخاصة في منطقة الأخلاق الأكثر تعفنا، مناخ مليء بالتلوث، كل شيء فيه تشتم منه رائحة الانحلال والتفسخ. ولهذا لا يتردد نيتشه في نعت «الجنيالوجيا» بأنها الشيء المقلق الذي لم يكتب بعد، وبأنها بمثابة «ديناميت» وضع لتفجير جميع القيم. تتأسس الجنيالوجيا إذن على إلهام صادم وهو أن الثقافة الغربية بمختلف أقنعتها (الدّينية والأخلاقية والفلسفية والعلمية والسياسية) يتم تشغيلها واستثمارها من أجل تسميم الحياة، ولجم قواها الحيوية الفاعلة؛ ولهذا يجب فضح الأوهام وإسقاط الأقنعة وإماطة اللثام عنها لإجلاء أعراض مرض الحداثة الغربية الناجم عن انتصار القوى الارتكاسية المتجسدة في النزعة العدمية. بل إن «الجنيالوجيا» ليست سوى محاولة للإجابة عن أسئلة من قبيل: ما السبب الذي جعل القوى الارتكاسية تحسم السلطة لصالحها عبر التاريخ؟ وما الذي جعل القيم كلها تنبثق من المنظور العدمي؟ ولماذا كانت العدمية، منذ اليهودية والمسيحية ووصولا إلى الإيديولوجيات الديمقراطية والإشتراكية، محركا للتاريخ؟ [86]

يعني هذا أن الجنيالوجيا محاولة لتحليل مفصّل ودقيق للنموذج الارتكاسي وللكيفية التي انتصرت بها القوى الارتكاسية على القوى الفاعلة وللمبدئ المؤدي إلى ذلك الانتصار، وذلك عبر مظاهر النموذج الارتكاسي وأوجهه الرئيسية الثلاثة وهي: الحقد والوعي الشقي والمثل الأعلى الزهدي. بل إن جيل دولوز لايتردد في اعتبار تحليل النموذج الارتكاسي يمثّل إحدى الاكتشافات

86. *La Généalogie de la morale*, introduction, p.55.

العظيمة للسيكلوجيا النيتشوية [87].

أ. من الحقد إلى الوعي الشقي

أ.1. الحقد

يميز نيتشه، على غرار فرويد، داخل الجهاز النفسي للإنسان بين منظومتين: الوعي واللاوعي [88]. وتتحدد منظومة اللاوعي بالآثار الذاكرية الدائمة. فهي بمثابة منظومة هضمية تقوم بوظيفة اجترار الآثار المتلقاة. وإلى جانب هذه المنظومة، التي تهيمن عليها الذاكرة، توجد منظومة أخرى للقوى يكف فيها رد الفعل عن أن يكون رد فعل على الآثار، ليصبح رد فعل على الإثارة الراهنة وصورالأشياء المباشرة. وهذا النوع الثاني من القوى الارتكاسية لاينفصل عن الوعي، ويبين لنا أي شكل وضمن أية شروط يمكن أن يكون رد الفعل مفعولا به: حين تتخذ قوى ارتكاسية الإثارة في الوعي موضوعا لها يصبح رد الفعل المقابل عندئذ هو ذاته شيئا مفعولا به [89]. والفصل بين المنظومتين أو النموذجين من القوى الارتكاسية حسب نيتشه ضروري، لأنه لا ينبغي ان يُكتسحَ الوعيُ من قبل اللاوعي، أي من قبل الآثار الذاكرية. كما ينبغي أن تسند الوعيَ قوةٌ فاعلة متميزة و منتدبة، تعيد في كل لحظة تكوين سيولة الوعي وتحافظ علىطراوته ويقظته. وهذه القوة الفاعلة هي ملكة النسيان. ولقد كان خطأ علم النفس الكلاسيكي يتمثل في نظرته السلبية إلى النسيان وعدم قدرته على اكتشاف طابعه الفاعل والإيجابي، من حيث إنه بمثابة جهاز تلطيف وقوة شافية ومجددة. وهكذا، وفي الوقت الذي يصبح فيه رد الفعل شيئا ما مفعولا به، من حيث اتخاذه الإثارة في الوعي موضوعا له، يبقى في الوقت نفسه رد الفعل على الآثار في اللاوعي شيئا غير محسوس به. وهذا يتم بفضل ملكة النسيان التي تقوم بوظيفة الحراسة أو المراقبة، التي تحول دون اختلاط منظومتي الجهاز الارتكاسي للإنسان. فهي تمكّن الوعي من التجدّد عن طريق مده بالطاقة الضرورية التي تستعيرها من المنظومة اللاواعية [90]. والإنسان، الذي يتضرر لديه جهاز التلطيف هذا ولايعود في وسعه الاشتغال، يشبه مصابا بعسر الهضم ولا يتوصل إلى إنهاء أي شيء. هذا يعني أن الضعف في ملكة النسيان يجعل الإثارة تختلط بأثرها في اللاوعي، مما يجعل رد الفعل على الآثار يكتسح الوعي فيصبح شيئاً محسوساً. ويكف رد الفعل على الإثارة عن أن يكون مفعولا به، ومن ثم لا تعود القوى الفاعلة قادرة على الفعل، فتعجز عن ممارسة نشاطها ويجري فصلها عما تستطيعه. النتيجة إذن هي أن القوى الارتكاسية تتغلب على القوى الفاعلة حين يحل الأثرُ محلَّ الإثارة داخلَ الجهاز النفسي، ويحل رد الفعل محل الفعل ويتغلب عليه. وهذا هو معنى الحقد. إنه رد فعل يصير محسوساً ويكف في الوقت ذاته أن يكون مفعولا به. بل إن هذا الحقد هو الذي يُحدد، في تصور نيتشه، المرضَ بصفة عامة. الحقد إذن اكتساح اللاوعي للوعي، وصعود الذاكرة الأثرية إلى الوعي بالذات. يعني هذا أن هناك ذاكرتين: ذاكرة اللاوعي، هي ذاكرة الحقد وعرَضها الأساسي هو العجز

87. *Nietzsche et la philosophie*, p.28.
88. *La Généalogie de la morale* 2, aph.1 , aph.10.
89. *Nietzsche et la philosophie*, p.129.
90. Ibid, p.130.

عن النسيان الذي هو ملكة ارتكاسية؛ بينما الذاكرة الثانية، ذاكرة الوعي، تتجلى كملكة للوعد تقوم على الكلام[358]. [91]

هناك ارتباط قوي بين الروح الانتقامية وبين ذاكرة الأثر، الشبيهة بعقدة «السادية الشرجية» sadique anal عند فرويد، حيث يصور نيتشه هذه الذاكرة على أنها هضم لاينتهي، ويعتبر إنسان الحقد على أنه إنساناً شرجياً. يقول نيتشه: «إن الروح الألمانية هي عسر هضم، إنها لا تتوصل لإنهاء شيء (...). كل الأفكارالمسبقة تأتي من الأمعاء، لقد سبق أن قلت إن المؤخرة الثقيلة هي الخطيئة الحقيقية ضد الروح القدس» [92]. هذه الذاكرة السّامّة والمعوية هي التي يرمز لها نيتشه بالعنكبوت وتعني روح الانتقام. بيد أن اعتبار الحقد بمثابة روح انتقامية لايعني أنه رغبة في التمرد والثورة، لأن الانتقام ليس هو قصد الحقد بل هو ما يمنح لها وسيلة لقلب العلاقة العادية بين القوى الفاعلة والقوى الارتكاسية. إن الحقد هو انتصار الضعيف بما هو ضعيف، وثورة العبيد بما هم عبيد. وفي انتصارهم هذا يشكّلون نموذجاً. وإذا كان النموذج الفاعل (نموذج السيد) يتحدد بملكة النسيان، وبالقدرة على تفعيل ردود الفعل؛ فإن النموذج الارتكاسي (نموذج العبد) يتحدد بتضخم الذاكرة وبقوة الحقد، وهو يتسم بعدة خصائص:

أولها العجز عن التقدير والمحبة [93]. فالذاكرة الأثارية حاقدة بحد ذاتها، وإنسان الحقد يضمر الكراهية لكل ما يشعر الناس بأنه مدعاة للمحبة أو للتقدير، ويعمل على تصغير الأشياء بواسطة تأويلات دنيئة؛ وهو أيضاً متشائم لايني يرى الأفخاخ مزروعة في جميع الأشياء. والمذهل لديه أكثر هو خبثه ونية الإيذاء لديه، وقدرته على التبخيس إلى الحد الذي لا شيء يقاومه. فهو يجعل من المصيبة شيئا رديئا، ويتهم الناس ويوزع المثالب [94]. وعلىالعكس من ذلك تماما، يتوحد لدى النموذج الفاعل الاحترامُ لأسباب المصيبة مع استحالة حمل مصائبه الخاصة على محمل الجد؛ ذلك لأن الجدية التي يأخذ بها العبد مصائبه تنم عن عسر هضم، وفكر سافل قاصر عن الشعور بالاحترام [95].

وثانيها السلبية. في الحقد تظهر السعادة في صورة مخدر، وعطالة، واسترخاء للروح والجسد؛ أي باختصار تظهر في صورة سلبية [96]. والسلبية هي انتصار لرد الفعل علىالفعل في اللحظة التي يصبح فيها ضغينة. فالإنسان الواقع تحت الحقد لايحب، ولكنه يريد أن يكون محبوباً؛ لايروي عطش غيره، بل يريد أن يرويَ عطشه فحسب؛ إنه باختصار مُصاب بعسر هضم؛ لذلك فهو يبدي قابلية كبرى للتأثر. فهو يقدّر كل شيء تبعاً للفائدة والربح والمكسب؛ بل إن الحقد لم يستطع أن يفرض ذاته على العالم إلا عن طريق تغليب الكسب، و تحويل الربح من كونه مجرد رغبة وفكرة إلى نظام اقتصادي واجتماعي

91. *La Généalogie de la morale* 2.aph.1.
92. Ibid 2, aph.6.
93. *La Généalogie de la morale* 1, aph.10 et *Par-delà le bien et le male*, aph.260.
94. *Nietzsche et la philosophie*, p.134.
95. Ibid, p.135.
96. *La Généalogie de la morale* 1,aph.10.

ولاهوتي [97] .كما أن إنسان الحقد هذا هو من ينظر إلى الفعل من زاوية الخير والشر، والطيبوبة والخبث؛ فمثلا يعتبر النزاهة فعلا حميدا ويمتدحها، لكنه في الحقيقة يمتدح هاته السمة في الأفعال التي يستفيد منها. يقول نيتشه: «يمتدح القريب النزاهة لأنه يحصل منها على مغنمه» [98] . فهذه الاخلاق تخفي طابعها المنفعي، مما يجعل دوافعها تتعارض مع مبادئها، وهذا هو تناقضها الأساسي.

وثالثها إلحاق الأخطاء بالآخرين، وتوزيع المسؤوليات والاتهام الدائم للغير: وهاته السمة تحل محل العدوانية؛ فما أن يخذل الحقد توقعات إنسان حتى يفجّر اتهامات قاسية. فإنسان الحقد لايشعر بأنه طيب إلا إذا شعر بأن الآخرين خبثاء. فصيغته الأساسية هي: أنت خبيث، إذن أنا طيب. وهي صيغة تلخص ما هو جوهري في الحقد بكل سماته السابقة، وتدرجه في إطار النموذج الارتكاسي.

وفي مقابل هذه الصيغة الارتكاسية، نجد الصيغة الفاعلة : أنا طيب إذن أنت خبيث. والفرق بين الصيغتين هو مقياس انتصار القوى الارتكاسية على القوى الفاعلة؛ «ليس الحقد سوى قلب للرؤية التثمينية، فأخلاق العبيد تحتاج دائما إلى عالم معاكس وخارجي لكي تظهر» [99] . يحتاج العبد أولا لطرح يجعل الآخر خبيثاً، ذلك لأن طيبوبته هي على النقيض من طيبوبة السيد، «فليس مفهوم الطيب واحدا» [100] . فأنا طيب «صيغة تصف النشاط والإثبات والاستمتاع؛ إنها إحدى صفات النفس من حيث أنها يقين أساسي تمتلكه نفسٌ بخصوص ذاتها، شيء ما يستحيل البحث عنه والعثور عليه وربما حتى فقده» [101] . فالطيب، أي الإنسان المميز، القوي، المتفوق بمنزلته وسموّ روحه، هو الذي اعتبر نفسه طيبا وحكَم على أفعاله بأنها كذلك طيبة؛ «وضع هذه التسعيرة بالتعارض مع كل ما كان سافلا وحقيرا ومبتذلا» [102] . وهكذا فالطيب ليس ذلك الذي يقارن نفسه بالآخرين، ولا ذلك الذي يقارن أفعاله بقيم سامية أو مفارقة لأنه لاينتظر أن يقال عنه أنه طيب. إنه - على عكس السيد الهيجلي - لا يتوقف عن اعتراف الآخر به. فلفظ الطيب يدل أولا على السيد، وهو من يكون نشاطه الأساسي هو الإثبات والتوكيد؛ بينما يحيل لفظ الخبيث على النتيجة ويعني العبد، أي من يكون نشاطه الأساسي هو السلب والنفي. فالطيب «لايبحث عن نقيضه إلا ليثبت نفسه بنفسه مع قدر أكبر من الفرح» [103] . يتعرّف السيد إلى نفسه بفعل قياس تلزمه قضيتان إيجابيتان لصنع نفي، ما دام النفي النهائي هو فقط وسيلة لتعزيز المقدمات [104] . «أنت خبيث إذن أنا طيب». في هذه الصيغة يحصل تبدّل في كل شيء، حيث ينتقل السلب إلى المقدمات، ويجري تصور الإيجابي كخلاصة لمقدمات سالبة. فالسلبي هو الذي ينطوي على الجوهري،

97. *Par-delà le bien et le mal*, aph.260
98. *Le Gai savoir*. aph.21.
99. *La Généalogie de la morale* 1. aph.10
100. Ibid 1, aph.11
101. *Par-delà le bien et le mal*.B.M aph.287.
102. *La Généalogie de la morale* 1. aph.2
103. *La Généalogie de la morale* 1, aph.10
104. *Nietzsche et la philosophie*, p.138

ولايوجد الإيجابي إلا بواسطة النفي. لقد أصبح السلبي «الفكرة الأصلية»، البداية، الفعل بامتياز [105].
وهكذا تلزم العبدَ مقدماتُ النفي ورد الفعل، أي العدمية والحقد للحصول على خلاصة إيجابية في الظاهر، سلبية في العمق. لذا، وجدنا نيتشه يصرّ كثيرا على التمييز بين الحقد وبين العدوانية. فهما مختلفتان من حيث الطبيعة : «إنسان الحقد (...) يحتاج لنفيين لصنع ظاهر إثبات، ولهذا فقياسه جدلي ؛ وليست الجدلية سوى إيديولوجيا للحقد» [106]. يقول نيتشه، وهو يتهكم كعادته في القول: «الطيب هو من لا يمارس العنف بحق أحد، فلا يمس كرامة، ولا يعتدي على حق، ولا يلجأ لثأر، ويفوّض أمر الانتقام إلى الله. إنه ذاك الذي يظل متخفيا مثلنا، فيتجنب مواجهة الشر، ولا يعقد فضلا عن ذلك أملا كبيرا على الحياة. تماما مثلنا نحن الصابرين، المتواضعين، العادلين» [107]. بهذه الكيفية يولد الخير والشر فيحل التحديد الأخلاقي محل الحكم الأخلاقي، ويصبح طيّب علم الأخلاق خبيثَ الأخلاق، وشرير علم الأخلاق طيب الأخلاق. لكن الخير والشر ليسا هما الطيبوبة و الخبث، بل هما على العكس من ذلك قلبهما و تبديل تحديدهما. فما وراء الخير والشر، لايعني ما وراء الطيبوبة والخبث بل العكس، لأن الخير والشر قيمتان جرى خلقهما عبر قلب قيمتي الطيب و الخبيث [108]، أي ليس عبر الفعل ولكن عبر رد الفعل، ليس بواسطة الإثبات بل بالنفي؛ لذا يقال إنهما غير مخلوقتين بل مفارقتان للحياة. ولهذا فهما تخفيان حقدا على الحياة وعلى كل ما هو فاعل ومؤكد لها [109]. وليست القيم الأخلاقية سوى خلاصة لهذه المقدمات، بل إن نيتشه يرى أن القيم الدّينية (اليهودية والمسيحية) بدورها لا يمكن فصلها عن ذلك الحقد والانتقام، فمنهما تستمد نتيجتها. هكذا، وبواسطة استدلال زائف paralogisme، يجري استخلاص كون الضعفاء والعبيد هم الطيبون، لأن الأقوياء خبثاء. وبهذه الكيفية تم اختراع التعيس الطيب، والضعيف الطيب. يقول نيتشه: «ألمْ يصلْ شعب إسرائيل، عبر طريق المخلِّص الملتوية، عبر هذا الخصم الوهمي الذي بدا وكأنه يريد تشتيت إسرائيل، إلى تحقيق آخر أهداف حقده السامي؟» [110].

يتأسس منطق الحقد على قياس زائف يورده نيتشه في **جنيالوجيا الأخلاق** على لسان حَمَل: «هذه الطيور الجارحة خبيثة، وذلك الذي يكون نقيضها كأن يكون حملا - ألا يكون طيبا؟» [111]. من الواضح أن الطير ينظر إليه في المقدمة الصغرى (الطيورالجوارح خبيثة)، كما هو في الواقع باعتباره قوة لا تنفصل عن آثارها وتجلياتها؛ لكن يجري في المقدمة الكبرى (كل الخبثاء طيور جوارح) افتراض أنه قد يكون في وسع الطير الكاسر أن ينفصل عن قوته، أي عما يستطيعه: فهوخبيث لكونه لايكبح نفسه.

105. *La Généalogie de la morale* I, aph.11.
106. *Nietzsche et la philosophie*. p.139.
107. *La Généalogie de la morale* I, aph.13.
108. Ibid., aph.17
109. *Nietzsche et la philosophie*. p.139.
110. *La Généalogie de la morale* I, aph.8.
111. Ibid, I, aph.13

يجري إذن افتراض أن قوة واحدة هي القادرة على كبح ذاتها، هي قوة الحمل الفاضل، لكنها لاتستطيع ذلك في الطير الكاسر لأنه خبيث. «لأن في وسع القوي أن يمتنع عن الفعل، يكون الضعيف شخصا كان في وسعه أن يفعل لو لمْ يمتنع عن ذلك»[112]. هكذا يتأسس القيا س الفاسد للحقد على وهم قوة مفصولة عما تستطيعه. وبفضل هذا الوهم بالذات تنتصر القوى الارتكاسية. فهي تتصور القدرة على الامتناع عن الفعل أكبر وأقوى من القدرة على الفعل. ويرى دولوز أن تحليل هذا الوهم يكتسب أهمية قصوى، لاسيما وأن القوى الارتكاسية تُكتَسَبُ بواسطته قدرة معدية، بينما به تصبح القوى الفاعلة ارتكاسية بالفعل[113]. يقوم هذا الوهم أولا على لحظة العلّية، حيث يتم تصوّر القوة منشطرة في حين أنها في حقيقتها لا تنفصل عن مظاهرها، حيث يتم جعل مظهر القوة أو تجليها معلولا يسند من الخارج إلى القوة وكأنها علة منفصلة. يقول نيتشه: «والحق أنه كما تفصل العامة بين الصاعقة وبريقها، فتنظر إلى البريق بوصفه فعلا خاصا، أو مظهرا من مظاهر ذات تسمى الصاعقة، كذلك تفصل أخلاق العوام بين القوة ومعلولات القوة، كما لو أن وراء الإنسان القوي قوّاماً محايداً يعود له الخيار في إظهار القوة أو عدم إظهارها. غير أنه لا وجود البتة لقوام من هذا النوع، ولا وجود لكائن خلف الفعل. فالعامة تتناول الظاهرة نفسها بوصفها علة، و بوصفها معلولا لهذه العلة»[114]. ويرى نيتشه أن العلم، بالرغم من برودة أعصابه وتجرده عن الهوى، ما زال بدوره خاضعاً لسحر الكلام وغوايته، ولم يستطع أن يتخلص من هذه «الأرواح الشريرة» الخيالية الصغيرة التي هي الذوات: كالشيء في ذاته، والذرة...الخ. وليس غريبا أن تلجأ الأهواء المكبوتة والمتعطشة للانتقام والحقد إلى استخدام هذا المعتقد وتوظيفه لصالحها لكي تعزز الاعتقاد الوهمي بأنه من الجائز للقوي أن يصبح ضعيفاً، وللكاسر أن يتحول إلى حمَل. بهذا المنطق يمنح الضعفاءُ لأنفسهم حقَّ محاسبة القوي، عندما يعمدون تحت وطأة حيلة العجز الحقودة إلى القول: «فلنكن بمثابة النقيض للأشرار، أي طيبين. والطيب هو من لا يمارس العنف بحق أحد، فلا يمس كرامة، ولا يعتدي على حق، ولا يلجأ لثأر، ويفوّض أمر الانتقام لله»[115].

ثم يقوم ذلك الوهم ثانيا على لحظة الجوهر، حيث يتم إسقاط القوة المضاعفة في جوهر أو ذات تتمتع بالحرية في إظهارها أوعدم إظهارها. ولا يني نيتشه يفضح في الذات ذلك الوهمَ النحوي كيف ما كان شكله، سواء تعلق الأمربـ «ذرة» ديموقريط، أو«جوهر» ديكارت، أو«الشيء في ذاته» الكانطي.

ثم ثالثاً يقوم على لحظة التحديد المتبادل، حيث يتم إضفاء الطابع الأخلاقي على القوة التي تم تحييدها، لأننا إذا افترضنا أنه في وسع قوة ألا تظهر القوة التي تمتلكها، فليس من المستغرب أيضاً أن نفترض، على العكس مما سبق، أن في استطاعة قوة أن تظهر قوة لا تمتلكها. وما أن يتم إسقاط القوى على ذات وهمية، حتى تبدو آثمة أو مستحقة للثناء: تكون آثمة إذا مارست القوة التي تمتلكها، ومستحقة للثناء إذا امتنعت عن ممارسة قوة لاتمتلكها أصلا «كما لوكان ضعف الضعيف، أي ماهيته (...) شيئا

112. *Nietzsche et la philosophie*, p.141.
113. Ibid.
114. *La Généalogie de la morale*1, aph.13

115 أصل الأخلاق وفصلها، شذرة 13، ص40 و 41.

جرى اختياره بحرية، وفعلا جديرا بالتقدير والثناء» [116].

هكذا يجري استبدال التمييز الملموس بين القوى الضعيف، والاختلاف الأصلي بين الطيب والخبيث، بالتعارض الأخلاقي بين القوى التي أضفي عليها طابعٌ جوهري، قوى الخير والشر [117].

وإذا كان الحقد اجتياح اللاوعي لمنطقة الوعي، حيث تصير الآثار الذاكرية صنفا نموذجيا تتقمص الروح الانتقامية، وتقوم بعملية اتهام دائم؛ فإن القوى الارتكاسية في الحقد لا تحسم الانتصار لصالحها إلا بواسطة فصل القوى الفاعلة عما تستطيعه، وذلك بتوظيف آلية الوهم والتضليل. لكن الحقد يظل مستعصياً على الفهم الشمولي، إذا لم تتم معرفة الكيفية التي تنتج بها القوى الارتكاسية ذلك الوهم، وتحت أي تأثير يتم ذلك.

إذا كانت القوى بصفة عامة لا يمكن فصلها عن العنصر التفاضلي الذي تشتق منه قيمتها، فإن القوى الارتكاسية تعطي عن هذا العنصر صورة مقلوبة: فالاختلاف الموجود بين القوى يصير تناقضا بين القوى الارتكاسية والقوى الفاعلة. ويكفي أن تسقط القوى الارتكاسية هذه الصورة وأن تبلورها لكي تصيرالعلاقات بين القوى والقيم الملائمة لها مقلوبة بدورها؛ وهي تصير كذلك حينما تتنصل من النشاط والفعل، وتكف عن أن تكون مفعولا بها. وهذا الإسقاط الارتكاسي هو الذي يطلق عليه نيتشه الوهم : وهم عالم ما فوق حسي في تقابل مع العالم الواقعي، وهم «إله» في تناقض مع الحياة. ويميز نيتشه هذا الوهم عن قوة الحلم الفاعلة، وعن الصورة الإيجابية للإله (صورة «ديونيزوس»)، وهي «أوهام إيجابية»، إن صح التعبير، تؤكد وتمجد الحياة، حيث يقول: «بينما عالم الأحلام يعكس الواقع الملموس، لايفعل عالم الأوهام غير تزييفه وتبخيسه وإنكاره» [118]. إن هذا الوهم هو الذي يكون وراء نمو الحقد، لأنه علة التضليل الناتج عن فصل القوة الفاعلة عما تستطيعه، وعلة التبخيس المتمثل في الاتهام الذاتي والشعور بالإثم، وعلة النفي أوالسلب المتجسد في قلب القيم الفاعلة؛ كما أنه بواسطته أيضاً تظهر القوى الارتكاسية في صورة قوى عليا [119]. لكن هذا الوهم يحتاج، لكي يكون فاعلا، إلى «فنان» قادر على استغلال مناسبة الإسقاط وتوجيهها وإحداث القلب. هذا «الفنان العبقري» هو القسّيس. لهذا كانت جنيالوجيا الأخلاق تحتوي على أول تحليل نفسي للقسّيس [120]. هذه الوظيفة قام بها أولا وبشكل خاص الكاهن اليهودي [121]؛ ثم استأنفها بعده القسّيس المسيحي؛ فهو أستاذ الجدل، وهو من أعطى العبد فكرة القياس الارتكاسي ووضع مقدماته السالبة؛ وهوصاحب فكرة المحبة المسيحية. وهو

116. *Nietzsche et la philosophie*, p.141.
117. Ibid, p.142.
118. *L'Antéchrist*. p.142.
119. Ibid. aph.24

120. هو ذا الرجل، ص.113.
121. يقوم نيتشه بتحليل تاريخ اليهودية وتأويله في مؤلفه المسيح الدجال وخصة في الفقرات 24، 25، 26.

الذي يحلو له القول بأن: «التعساء هم وحدهم الطيبون، والصغار هم وحدهم الطيبون، أولئك الذين يتألمون، والمحتاجون والمرضى والمشوهون هم أيضاً الأتقياء الوحيدون (...) على العكس أنتم الآخرون النبلاء والأقوياء كنتم دائما الأشرار، والقساة، والجشعين، والزنادقة، وسوف تبقون أيضاً إلى الأبد المنبوذين والملعونين والهالكين» [122]. فالقسّيس متواطئ مع القوى الارتكاسية، وهو الضامن لانتصارها حتى وإن كان هدفه مغايراً لهدفها، لأن إرادة قوته هي العدمية، وهدفه هو«إعلان الحرب باسم الله على الطبيعة والحياة» [123]. وإرادة العدم في حاجة إلى القوى الارتكاسية لكي تفرض سلطتها على العالم، كما أن القوى الارتكاسية بدورها في حاجة إلى إرادة العدم لكي تنتصر على القوى الفاعلة. وهذه العلاقة المزدوجة تعطي للقسّيس عمقا وازدواجية لامثيل لهما: «فهو ينحاز بحرية وفهم عميقين لغريزة البقاء ولكل غرائز الانحطاط، دون أن يعني ذلك أنها تسيطر عليه، بل يكتشف فيها القوةَ التي تجعله ينتصر ضد العالم» [124].

أ. 2 الوعي الشقي

رأينا أن مبدأ الحقد يقوم على أساس حرمان القوة الفاعلة من شروط نشاطها بفصلها عما تستطيعه. وكل قوة هذا حالها، تنقلب ضد ذاتها بواسطة عملية استبطان، ومن ثم تصير القوةُ الفاعلة قوةً ارتكاسية حقيقية. يقول نيتشه: «جميع الغرائز التي لامجال لتصريفها، أو التي تحول قوة قمعية ما دون انفجارها في الخارج، تنقلب إلى الداخل. هذا ما أسميه فعل الاستبطان الذي يقوم به المرء. بهذه الطريقة تنمو لديه فيما بعد ما سيسمى بـ«النفس». فالعالم الداخلي كله نما وتجسّم بعد أن كان في الأصل رقيقا يحشر بين الجلد واللحم. لقد اكتسب عمقا وعرضا وارتفاعا بعد ما أعيق امتداد الإنسان إلى الخارج. إنها القلاع الهائلة التي رفعها النظام الاجتماعي لكي يحمي نفسه من غرائز الحرية القديمة. وينبغي أن نضع العقاب في طليعة وسائل الدفاع هاته. لقد نجحت في ردّ جميع غرائز الإنسان البريء، الحر، المتشرد، ضد الإنسان نفسه. وإذا بالحقد والفظاظة والحاجة إلى الاضطهاد تتجه ضد أصحاب هذه الغرائز: هنا يكمن أصل الضمير المتعب» [392]. هكذا ينوب الوعي [125] الشقي عن الحقد ويحل محله. والحقد لا ينفصل عن نشر عدوى، وهو تخفي حقدا دفينا وراء مظهر حب، «فأنا الذي أتهمك، إنما أفعل ذلك لخيرك» [393]. وينتصر حقدهم [126] هذا ويتحول إلى انتقام حينما يصل الى جعل السعداء يضعون موضع شك سعادتهم

122. نيتشه والفلسفة، ص161 و ص162.

123. L'*Antéchrist.C.* aph.18

124. *La Généalogie de la morale* 1, et *L'Antéchrist.* aph. 6.7,8 et aph.24

125. أصل الأخلاق وفصلها، 2، شذرة 16.

126. *Nietzsche et la philosophie*, p147.

فيقولون: «[127]ثمّة ما يثير الخجل في أن يكون المرء سعيدا إزاء هذا القدر من المصائب»[394]. فأساس الحقد هو اعتراف الإنسان بأخطائه، وهذا لن يتم إلا عبر التحول إلى الداخل. ولهذا يشكّل الوعي الشقي امتدادا للحقد، لأن القوة الفاعلة حينما تفصل عما تستطيعه، تنقلب ضد ذاتها فتولّد الألم عوضا من الاستمتاع بالذات. يقول نيتشه: «يجري السعي وراء العذاب والمرض والبشاعة والضرر[128] الإرادي (...) والتضحية بالذات، مثلما يجري السعي وراء الاستمتاع»[395]. وهذا أول تحديد[129] للوعي الشقي، أو إن شئنا قلنا مع دولوز بأنه يمثل مظهره الطوبولوجي[396]. لكن الباطن مفهوم معقّد، فما يكون مستبطنا أولا إنما هو القوة الفاعلة، ولكن القوة المستبطنة تصير صانعة للألم؛ وبما أنه يتم توليد الألم بمزيد من الوفرة، فإن «الباطنية» l'intériorité تنتصر وتستولي على كل أبعاد الإنسان. وهذا هو المظهر الثاني للوعي الشقي، إنه يمثل، على حد تعبير دولوز، مظهره التيبولوجي، حيث الألم ذاته سيتم استبطانه وتحويله إلى إحساسات ومشاعر، وإضفاء طابع روحاني عليه. وبموجب هذا يكتسي الألم معنى جديدا، معنى داخليا حميما يجعل منه نتيجة لخطيئة أو لإثم. هكذا تصنع الذات ألمها لأنها آثمة، وهي تنال خلاصها بصنعها لألمها، فيتم إدراك الألم كنتيجة لخطيئة حميمة وكآلية داخلية للخلاص[130]، «فيتحول الألم إلى إحساس بالخطإ والإثم، أو إلى شعور بالخوف والعقاب»[397]. إذن يبدو الوعي الشقي في مظهره الثاني كشعور بالإثم وإحساس بالذنب. ولفهم طبيعة الشعور بالذنب يجب فهم معنى الألم، لأن معنى[131] الوجود يتوقف عليه بكامله؛ فهو يكتسب معناه بمقدار الألم الموجود فيه[398]. وللألم معنيان: معنى فاعل وآخر ارتكاسي. والمعنى الفاعل للألم يظهركمعنى خارجي. وللحكم على الألم من وجهة نظر فاعلة، يجب الإبقاء عليه في خارجيته، لأن الألم بمثابة رد فعل، بل إن معناه يستمده من إمكانية تفعيل رد فعله، وتحديد موضع أثره، وعزله، للحد من انتشاره. ويحتاج للإبقاء عليه في خارجيته إلى «فن السيد»، لأن هذا الأخير يعرف أن الألم لا معنى له إلا إذا كان موضوع إمتاع وتأمل. وإذا لم يستطع الإنسان الفاعل أن يأخذ الألم مأخذ الجد، فلأنه يتخيل دائما شخصا يمتعه ذلك الألم. وهذا هو معنى الإيمان بتعدد الآلهة عند الإغريق: «[132]فليست حرب طروادة والمآسي الأخرى سوى ألعاب لإمتاع الآلهة»[399]. وبذلك يجعل من المعنى الإيجابي للألم حجة لصالح الحياة، لأنه مثير لها. يقول نيتشه: «لقد كانت القسوة المتعة المفضلة للبشرية البدائية، وكانت تدخل كتابل في كل لذّاتها تقريبا (...). لا استمتاع من دون قساوة، هذا ما ينبئنا[133] به تاريخ الإنسان الأكثر قدما وطولا. وللعقاب هو الآخر مظاهر الاحتفال»[400]. غير أن نيتشه

127. *La Généalogie de la morale* 3, aph.14
128. *La Généalogie de la morale* 2, *La Généalogie de la morale* 3. aph.11 et aph.18
129. *Nietzsche et la philosophie*, p.147.
130. *La Généalogie de la morale* 3, aph.20.
131. Nietzsche, *considérations intempestives*, Schopenhauer éducateur, aph.5.
132. *La Généalogie de la morale* 2, aph.7
133. Ibid, aph.6

يرى أن هناك نزوعا في الوقت الراهن للتذرع بالألم كحجة ضد الوجود. وهذه النزعة تنم عن طريقة ارتكاسية في التفكير وعن عدمية في الوجود. إنها طريقة إنسان الحقد في رد الفعل. يعني هذا أن الوعي الشقي يعطي للألم أوالفظاظة معنى سلبيا. إنه المعنى الداخلي: فلم يعد الألم عنصرا فاعلا، «بل هو ما يجب الهروب منه بواسطة أشد الأهواء وحشية. فهو نتاج غلطة وأيضاً وسيلة للخلاص منها. فالألم لا يشفى منه إلا بمضاعفته والمزيد منه، وباستبطانه أكثر، وعن طريق تلويث الجرح» [134]. والذي يحوّل الألم من معناه الخارجي الإيجابي إلى معناه الداخلي السلبي هو القسّيس [135]. فهو الذي يخرج الضمير الشقي من حالته الأولى الطوبولوجية (حالة استبطان القوة) ويحوّله إلى حالته الثانية التيبولوجية (حالة استبطان الألم). فهو بمثابة «طبيب» لأنه يشفي الألم عبر تلويث الجرح. وهو أيضاً بمثابة «فنان» لأنه يرتفع بالضمير الشقي إلى شكله الأرقى: الألم كعقاب على خطيئة وقيمة وجود. ويمكن حصر القسّيس في هذه الصيغة «إنه الإنسان الذي يغير اتجاه الحقد» [136]. ولقد رأينا أن إنسان الحقد، يبحث تحت وطأة ألمه عن علة وهمية له. ولهذا، وبإشراف القسّيس وتوجيهه، يتّهم كل ما هو فاعل في الحياة. فيتم توجيه قوة الحقد نحو الآخر وضده. لكن الحقد مادة متفجرة، تحوّل القوى الفاعلة إلى قوى ارتكاسية؛ لهذا يجب تغيير اتجاه الحقد وتكييفه مع الشروط الجديدة. من هنا ضرورة تعليل الألم، «فعلّة الألم توجد بداخل إنسان الحقد، إنها غلطة ارتكبها فيما مضى، ويجب أن يؤوّلها بأنها عقاب» [137]. والقسّيس هو الذي يغير اتجاه الحقد عن طريق اختراعه فكرة الخطيئة - وهذا هو تدخله الثاني - حيث يقول: «هذا صحيح يا نعجتي، ينبغي أن يكون أحدهم علة عذابك، لكنك أنت علة ذلك، علة ألمك» [138]. يقول نيتشه: «بقيت الخطيئة حتى اليوم الحدث الأساسي في تاريخ النفس المريضة. إنها تمثّل بالنسبة إلينا أكثر ضروب البراعة شؤما في التفسير الدّيني» [139]. وإذا كان الوعي الشقي في مظهره الأول يتم تحديده باعتباره «مضاعفة الألم عبر استبطان القوة»، فإنه في مظهره الثاني يتم تحديده باعتباره «استبطان الألم عبر تبديل اتجاه الحقد» [140]. وإذا كان الانتقال من الحقد إلى الوعي الشقي يتم بتدخل القسّيس مستعملا في ذلك آلية توليد الوهم، فإن تبديل اتجاه الحقد في الوعي الشقي عن طريق استبطان الألم يقوم على وهم من نمط آخر، يرى نيتشه أن تحليله معقد، لأنه يورط ويشرك الثقافة برمتها. لكن يمكن أن نستبق التحليل فنقول بأن الوهم، الذي يستتبعه الوعي الشقي، يرتكز على تحريف النشاط النوعي للثقافة le détournement de l'activité générique، كما يقوم على إسقاط الدّيْن [141]،

134. *La Généalogie de la morale* 3, aph.15
135. Ibid, aph.20
136. Ibid, aph.15
137. Ibid, aph.20
138. Ibid, aph.15
139. Ibid, aph.3
140. *Nietzsche et la philosophie* p.152.
141. Ibid, p.164.

la projection de la dette، الذي يقدم نشاط الثقافة ذاته باعتباره عملية ترويض للإنسان، حيث تسعى إلى جعل قواه في خدمة الحضارة، وذلك بجعلها مفعولا بها. لكن يحدث، خلال هذا الترويض، أن تضع تلك القوى الارتكاسية ذاتها في خدمة قوى ارتكاسية أخرى سالبة وتكون معها وهْماً يتغلب على القوى الفاعلة.

رأينا في الحقد وجود قوى ارتكاسية تمنع قوى ارتكاسية أخرى من أن تكون مفعولا بها. لكن الوعي الشقي يستخدم وسائل معاكسة لتحقيق نفس الهدف: ففيه تستعمل قوى ارتكاسية قدرتها على أن تكون مفعولا بها لإعطاء قوى ارتكاسية أخرى مظهر فعل. هكذا تتكون، بالاستفادة من النشاط النوعي، تجمعات قوى ارتكاسية تطعم ذلك النشاط وتحرفه بالضرورة عن اتجاهه. يقول دولوز: «فالقوى الارتكاسية تعثر، باستفادتها من الترويض، على فرصة سانحة، فرصة أن تتجمع وتكوّن رد فعل جماعي يغتصب النشاط النوعي ويحرّفه عن مساره» [142]. بالإضافة إلى تحريف النشاط النوعي للثقافة، يشغل وهم «استبطان الألم» وتغيير اتجاه الحقد، في الوعي الشقي، آلية أخرى، هي إسقاط الدَّيْن. فبواسطة هذا الإسقاط يتم تغيير طبيعة علاقة الدائن/ المدين، حيث يفقد الدَّيْن سمته الفاعلة التي كان يشارك بها في تحرير الإنسان، فيصبح ديْناً لانهائيا une dette infini يتعذرتسديده. يقول نيتشه: «إذ يجب على أفق التحرر النهائي أن يغوص بعد الآن غوصا تاما في خضم الضباب المتشائم، يجب على النظرة اليائسة أن تفقد بعد الآن رباطة جأشها أمام ضرب من الاستحالة الفولاذية، يجب على مفهومي: الدَّيْن والواجب أن ينقلبا بعد الآن. ضد المدين الذي يلتصق به الضمير المتعب الآن التصاقا، ويداخله، وينتشر فيه، ويتمكن منه عرضا وعمقا على نحو ما يفعل الأخطبوط، إلى أن تولّد فكرة استحالة التحررمن الدَّيْن، في نهاية الأمر، فكرة استحالة التكفير عن الذنب (فكرة العقاب الأبدي)؛ ثم في نهاية النهاية ضد الدائن أيضاً، سواء كنا نعني بذلك العلة الأولى للإنسان، أصل الجنس البشري (آدم أوالخطيئة الأصلية، أو الحرمان من حرية الاختيار)، أو كنا نعني الطبيعة التي خرج الإنسان من رحمها، حيث نضع الآن مبدأ الشر (شيطنة الطبيعة)، أو كنا نعني أخيرا الوجود بشكل عام، هذا الوجود الذي لايستحق عناء العيش» [143]. بهذه الطريقة جرى استبطان الألم وتحوّل الدَّيْن إلى ذنب. ونسجل أن هناك اختلافاً في الطبيعة بين شكلي المسؤولية: فأصل مسؤولية الدَّيْن هو نشاط الثقافة، وهي وسيلة لهذا النشاط وتنمّي المعنى الخارجي للألم؛ بينما أصل مسؤولية الذنب هو اتهام[144] الحقد، وهي تطعم الثقافة وتحرفها عن اتجاهها، وتؤبد نفسها في الوقت ذاته الذي تستبطن فيه الألم [411]. هكذا يتشكل الوعي الشقي من خلال انتزاع الدَّيْن من النشاط النوعي فيتم إسقاطه في التجمع الارتكاسي، حيث يصبح الدَّيْن علاقة مَدين لن ينتهي من الدفع، وبدائن لن ينتهي من استخلاص فوائد الدَّيْن [145]. يجري استبطان

142. Ibid. p.161.

143. أصل الأخلاق وفصلها، ص. 86.

144. *Nietzsche et la philosophie*, p.162.

145. Ibid. p.163.

ألم المدين، وتصبح المسؤولية عن الدّيْن شعوراً بالذنب. بهذه الكيفية يتوصّل القسّيس إلى تبديل اتجاه الحقد: حيث لايتم البحث عن مذنب في الخارج، بل يتم تحميل مسؤولية الذنب للذات اتجاه الآخر والدولة والكنيسة والإله[146]. وخلاصة القول، فالحقد والوعي الشقي وفكرة الدّيْن (الخطيئة الأصلية)، في المنظورالنيتشوي، مترابطة فيما بينها بصورة جوهرية: ذلك أن الحقد والوعي الشقي حينما ينظر إليهما في حالتهما الخام، أي في المرحلة الطوبولوجية، يمثّلان القوى الارتكاسية التي تستولي على الدّيْن بإخراجه من المكان الذي تبقيه فيه القوى الفاعلة. وفي حالتهما الصورية، أي في المرحلة التيبولوجية (التي تتشكل فيها كنموذج) يمثلان القوى الارتكاسية التي يستولي عليها الدّيْن وينّميها عن طريق ممارسة سيادته الجديدة. ولهذا فهما يمثلان أعلى درجات الدّيْن. وواضح أن عملية الانصهار هاته، التي تمت بين مظاهر العدمية الثلاث (الحقد والوعي الشقي و الدّيْن)، ماكان لها أن تتحقق بدون التدخل الحاسم القسّيس، الذي يعتبره نيتشه «فنان الحقد والوعي الشقي بامتياز» [147]. بل إنه في نظره مخترع المسيحية بما هي «دين الخطيئة» [148].

3. التحليل السيكلوجي للفيلسوف - القسّيس أو طبيعة المثل الزهدي

أ. طبيعة المثل الأعلى الزهدي *l'idéal ascetique*

يعالج نيتشه المثل الأعلى الزهدي باعتباره يمثل المرحلة الثالثة للعدمية بعد الحقد والوعي الشقي، كذلك التصعيد المتعالي لهما. لهذا كان هذا المثل الأعلى حاضرا منذ البداية. ففي معناه الأول يدل على مركب من الحقد والوعي الشقي، حيث يجعلهما يتقاطعان ويتآزران، ويقوّي أحدهما الآخر؛ وفي معناه الثاني، يعبّر عن مجمل الوسائل التي من خلالها يصير مرض الحقد وألم الوعي الشقي قابلين أن يعاشا، ويضمن لهما الانتظام والانتشار؛ وفي معناه الثالث والأخير، يعبّر عن الإرادة التي تمكّن القوى الارتكاسية من الانتصار [149]. فهناك تواطؤ أساسي بين القوى الارتكاسية وبين شكل معين لإرادة القوة؛ ذلك لأنها لا تستطيع أن تنتصر بدون إرادة تنمّي الإسقاطات، وتنظّم الأوهام الضرورية كوهم وجود عالم آخر[150]. وبواسطة هذا الوهم المصاحب للحقد والوعي الشقي، يتم تبخيس الحياة وكل ما هو فاعل فيها، ويتم إسقاط على العالم قيمة ظاهر أو عدم. ووهم العالم الآخر حاضر في

146. *La Généalogie de la morale* 2, aph. 20, 22
147. *L'Antéchrist*, aph. 42.
148. يقيم نيتشه تقابلا بين المسيح والقديس بوليس: .فالأول شخص لطيف، يمثل نوعا من بوذا الذي سعى إلى تحرير البشرية من هيمنة رجال الدّين، ومن فكرة الخطيئة، ومن الحساب والعقاب الآخرين. أما بالنسبة للثاني فهو يعمل على تمجيد الحياة الآخروية، يبقي على المسيح مصلوبا ويبعثه من جديد، ولكن في صورة كاهن أكثر جبروتا من السابقين عليه. وتقنيته العاتية في تحقيق ذلك هي تغيير اتجاه الحقد إلى وعي شقي أو شعور بالذنب وترسيخ وهم الاعتقاد في الخلود المؤسس على مبدأ يوم الحساب والعقاب.
149. *Critique et clinique*, *La Généalogie de la morale* 3,aph.23, et chp.6, p.51.
150. Ibid, aph.15 et 18.

الأوهام الأخرى كشرط لإمكانها. لكن إرادة العدم بدورها في حاجة إلى قوى ارتكاسية. وبصفة عامة، فالمثل الأعلى الزهدي هو التعبير عن القرابة الموجودة بين القوى الارتكاسية والعدمية، تلك القرابة التي تجعل من العدمية محركاً للقوى الارتكاسية [151].

لكن ما هي طبيعة المثل الزهدي؟ وما هي دلالاته في العلم والفلسفة؟ وهل يكتسي نفس المعنى عند كل من الفيلسوف والقسّيس؟ يجد المثل الأعلى الزهدي جذره وأساسه، حسب نيتشه، في نمط من الحياة توجد في طريق الانحلال والأفول، فتلجأ إلى استعمال جميع الوسائل للحفاظ على بقائها واستمرارها، وعلى رأس تلك الوسائل المثل العليا المفارقة. وبتعبير آخر، يوجد داخل الجهاز النفسي للإنسان صراع صامت ولا واع بين شكلين من القوى: قوى حيوية فاعلة معافاة ومنفتحة على الحياة، وقوى أخرى هي جزء من الأنا، خائرة، واهنة، وغير قادرة على توكيد الغرائز المندفعة بعنف، فتجعل الفرد ينزع إلى عدم الاعتراف بجزء من ذاته، حيث يسعى إلى إنكاره، لأنه لايطيق رؤية نفسه كما هي. ومن ثم يشكّل المثل الزهدي لديه المثلَ الأعلى الذي ينتشله من جحيم الذات، ويحميه من عدوى الصراع الداخلي الدائم. يعني هذا أن المثل الزهدي ليس مجرد تصور للعالم، ولاحتى مجرد الانخراط في مثل أعلى معين؛ بل يمكن أن يكتسي عدة دلالات، ويمكن أن يشغّل لصالحه عوالم متعددة ومتنوعة: لاهوتية، ميتافيزيقية، علمية، جمالية، لكنه، في ذاته ومن حيث طبيعته، عبارة عن غريزة تسعى إلى الحفاظ على حياتها بأي ثمن. فالفرد هنا يخوض صراعاً مع الموت وضد الموت. تحذوه رغبة من أجل الحياة، ولكنها رغبة متعذرة عن التحقيق لأن الفرد غير قادر على توكيد حياته الخاصة، يرعبه جزء منها. ولهذا فهو يلقي بها خارج ذاته باعتبارها رغبة خبيثة شيطانية. وهذه هي مفارقة المثل الأعلى الزهدي. فهو رعب من ضياع الحياة، والعجز في الوقت ذاته عن أن يحياها الفرد كما تُعطَى له. يقول نيتشه: «(لكن) معاداة الحياة ليست إلا مظهراً، لأن المثل الأعلى الزهدي طريقةٌ لتوكيد الحياة، فنفي الحياة يستمد قوته من الحياة ذاتها. فهو الوسيلة التي تستعملها الحياة للحفاظ على نفسها أثناء ضعفها وانحطاطها» [152]. وهذه هي الحقيقة الواقعية للمثل الزهدي. فهو يعدّ عدوا لدُوداً للحياة، بينما هو تعلّق شديد بها. إنه العجز عن ممارسة الحياة بدون بخل ولا حساب وبدون تبرير. إنه عبارة عن معاناة تمنح لنفسها الوسيلة الوهمية للتحكم فيما لايقبل التحكم أبدا. من هنا فهو إرادة لاواعية للموت، لأن سجن الحياة واعتقالها يؤديان إلى تدميرها [153].

يعني هذا أن المثل الأعلى الزهدي يضرب بجذوره في أمراض الروح والجسد، ويعثر على أسّه في مشاعر الإثم والخطيئة، وهي، كما رأينا آنفا، انفعالات وميولات تمتد بجذورها إلى ماقبل التاريخ الواعي للإنسان.

151. *Nietzsche et la philosophie*, p.167.
152. *La Généalogie de la morale* 3, aph.11.
153. *Nietzsche et la critique du christianisme*, p.215.

بل إنها ،حسب منظور نيتشه، جزء من البنية اللاشعورية للانتقال من الحيوان إلى الإنسان [154].

بيد أن تجذّر هذا المثل ورسوخه مرتبط أيضاً، بل وأساساً، بالكاهن، حيث لايكتفي بالمعاناة الذاتية، بل يجعل لها صدى لدى الناس بواسطة مَثله الأعلى الزهدي الذي يقدّمه كعلاج لأمراض الروح والجسد، أي لأمراض الذنب والخطيئة. وقد سبق ورأينا أن المهمة التاريخية التي من أجلها جاء الكاهن تمثلت أساساً في تحويل فكرة الدّيْن من كونها مجرد فكرة أو فعل تعاقدي بين أفراد العشيرة، إلى عقيدة الدّيْن الأبدي، أي إلى إثم ووعي شقي ينوء تحت وطأة الخطيئة [155]. وهذا التحول في الوعي، من وعي سليم إلىآخر شقي ومعلول، متزامن مع انتقال المجتمع الإنساني من العشيرة البدائية إلى مجتمع تسوده الدولة والعنف المنظم، «فبينما كان الفرد في المجتمع العشائري تتحكم فيه مجموعة من التقييدات المرتبطة بالإكراهات الداخلية والخارجية، نجده الآن قد خضع لتغير همجي وغير منتظر، أدى إلى بلبلة منظومة التكيف الخاصة بغرائزه» [156]. إنه تغير ناتج عن عنف همجي منظم في شكل دولة لاتبالي بالتعاقدات والأعراف، «فهم يأتون كالقدر، بلا سبب ولاعلة، ولاحيثية ولاحجة، يحضرون بسرعة كالبرق، بكل هولهم و فجائيتهم واقتناعهم، وبكل غيْريتهم (...) هؤلاء المنظمون بالفطرة لايعرفون ما هو الغلط، ولا ما هي المسؤولية والمراعاة (...). فالضمير المتعب لم ينبت لديهم أبدا، ولكن بدونهم ما كان لهذه النبتة الرهيبة أن تنبت، ولا كان لها أن توجد لولا مصادرة مقدار هائل من الحرية من العالم تحت ضربات مطارقهم وطغيانهم كفنانين (...). وغريزة الحرية هاته التي أكرهت على الاستتار، وضُيّق عليها الخناق، وكُبتت وأعيدت إلى الداخل، ولم تعد تملك بعد ذلك إلا أن تمارَس وتنسكب داخل نفسها، هذه الغريزة ولا شيء سواها (...) كانت بداية الضمير المتعب» [157]. وبحكم جبروت العنف، المنظم من قبل الدولة، يتم كبت الغرائز الحيوية وعلى رأسها غريزة الحرية، ويتم توجيهها إلى الذات على شكل نزعة عدوانية انتقامية موجهة إلى الداخل بعد أن تعذّر توجيهها إلى الخارج، فانقلبت ضد الإنسان ذاته[158]، وأصبحت بمثابة إرادة قوة تمزّق صاحبها. ولقد تم تعميق هذا الإحساس بالذنب في إطار المجتمع المنظم، حيث تم تعميم علاقات الدّيْن لكي تصبح شاملة للتاريخ، «فبينما تنتشل صرامة العقد الفردَ من النسيان الخبيث، وتشحذه بذاكرة؛ فإن العنف التعسفي لا يسمح بأي موقف ما عدا الخضوع الخالص والسهل، فصرامة العقد تعطي معنى للدّيْن وتحرّض على المسؤولية، بينما العنف الاعتباطي يغير معنى الدّيْن إلى شعور بالذنب» [159].

هكذا أصبح الحاضرخاضعاً لتبعية الماضي كامتنان للأجداد وولاء لهم، بحيث تم اختراع

154. *La Généalogie de la morale* 2, aph.9.
155. Ibid, p16.
156. Ibid, aph.17.
157. Ibid.
158. Ibid, aph.18.
159. *Critique du christianisme*, p.223.

مجموعة من الطقوس والعادات والاحتفالات المجدة للماضي وللسلف، مما جعل علاقة الحاضر بالماضي لا يحكمها النسيان، بل أصبح الماضي مترسخاً في ذاكرة الحاضر في شكل تبعية غير قابلة للتصعيد و التجاوز، وبذلك تم تقييد حيوية حاضر بماض ميت. وبموازاة نمو الوعي بالدّيْن تجاه الأجداد، انقلبت العلاقة إلى تأليه لهم. هكذا تم استثمار الوعي التقليدي بالدّيْن وعمل على إدامته إلى الأبد وإبطال إمكانية تسديده بصفة نهائية [160]. ومن ثم فمع نشأة فكرة «المتعالي» [161]، تم سجن الإنسان نهائيا في دائرة التعذيب الذاتي.

على هذا النحو تتظافر العناصر الثلاثة، أقصد العنصر السياسي (عنف الدولة) والعنصر السيكولوجي (استبطان العنف) والعنصر الدّيني (التكفير عن الخطيئة)، في سدّ كل المنافذ أمام الإنسان. «فإذا كان العبد ما زال يمكنه أن يقلب الدولة الطاغية وأن يحلم بتخفيف داخلي لمعاناته، فكيف يمكنه أن يدّعي التحرر من ديْنه الأبدي؟ بهذه الكيفية ينتهي الدّيْن إلى إحْكام إغلاق دائرة الوعي على نفسه إلى الأبد» [162]. بفضل القسّيس، إذن، سيستثمر الوعي الشقي ذاته في مثل أعلى زهدي يعثر على معنى ويكتسب دلالة، وبذلك يتم إبطال مفعول اللغم المتفجر الذي يُمثله الحقد. وبهذا يخلق القسّيس لدى المريض ألماً مضادا لألمه. يتعلق الأمر بتخدير الوجدان لإفراغ الانفعالات من شحنتها [163]. وبهذا يجمع القسّيس بين سلطتين: سلطة الطبيب وسلطة اللاهوتي. ويعمل طبيب النفس هذا على جعل المريض تستحوذ عليه ذاته، ثم يضع مَثَله الزهدي في خدمة مشروع هذا الخلل الوجداني [164]. ويستعمل القسّيس الأخلاق كعلاج بكيفيتين: كعلم نفس، أي كمجموعة من الوسائل لإشفاء المرض؛ وكلاهوت، أي كسلوك صائب و مستقيم بفضله يعتقد المريض في تقربه من الإله. ونظرا لكون الأخلاق تنتهي إلى نتائج نفسية وفيزيولوجية معاكسة لما هو منتظر منها، فإنها تؤدي أيضاً إلى تفكك الدّين [165]. ذلك لأن الدّين في نظر نيتشه، جاء في أصله للتخفيف من معاناة الإنسان وتبرئته من الشر الموجود في العالم. بينما الأخلاق التي يشغّلها الكاهن تسير في اتجاه معاكس، حيث يتم تحميل مسؤولية الخطيئة والشر للفرد. لكن الشعور بالإثم لا يبقى محدودا في الفرد المريض وحده، بل يتم تعميمه على باقي الكائنات والظواهر [166]؛ فهو يسعى إلى قراءة الكون وتأويله انطلاقا من حالته الخاصة ومعاناته الذاتية،

160. *La Généalogie de la morale* 2, aph.21.

161. يرى نيتشه أن هناك طريقة أخرى لاستخدام فكرة الألوهية استخداما أكثر نبلا وفرحا من هذا التعذيب والتحقير الذاتيين للإنسان، الذي أنتجته البشرية خلال ما ينيف عن الألفي سنة الماضية. يكفي أن نلقي نظرة على آلهة اليونان التي كانت تؤله البعد الحيواني في الإنسان فيكف أن يكون مصدرا للألم و ممزق الذاتيين.بل إن اليونان، حسب نيتشه، استعملوا الآلهة كوقاية ضد الوعي الشقي حتى يكون لهم الحق في الاستمتاع بحياة حرة بسلام *La Généalogie de la morale* 2, aph. 23

162. *Critique du christianisme*, p.248.

163. *La Généalogie de la morale* 3. aph. 15

164. Ibid, aph. 20

165. *Critique du christianism*, p,248,

166. *Le Gai savoir*. aph. 370

فيجعل المريض ذاته مقياساً لكل شيء[167]. إنه يضع مثله الزهدي في خدمة «اضطراب المشاعر» dérèglement des sentiments، حيث يخرجها عن أطوارها، ويغرقها في حمأة الرعب وصقيع الجليد ودوار الحمى والنشوة، إلى حد يجعلها تنسى بسحر ساحر جميعَ صغائر البؤس التي تتولد عن توعكها وتعاستها وقرفها. و يوظف القسّيس جميع الكلاب البرّية التي تعوي داخل الإنسان لكي يعمد حسب الحاجة إلى إطلاق العنان لهذا الكلب أوذاك سعيا وراء هدف واحديتمثل في طرد ألم الإنسان البطيء وبؤسه المتردد، مستعملا في ذلك التبرير الدّيني وحده. وهذا ما يجعل طريقة القسّيس في معالجة المرض طريقة آثمة لأنها تجعل المرض يستفحل. وهذا أمر طبيعي لأن هدف القسّيس، في نظر نيتشه، ليس استشفائيا، بل هو تلطيف وتسكين الألم من خلال مكافحة الشعور بالقرف والوهن. غير أن براعة القسّيس وعبقريته تتجليان في استثماره بنجاح للشعور بالإثم «وهذا ليس بغريب على «فنان» الشعور بالذنب هذا، فهو الذي منحه شكله وتفسيره باعتباره خطيئة وعقابا وقصاصا على ما اقترفته الذات من ذنوب ومعاص، وبذلك يحوّل الإنسان من مريض إلى آثم ومذنب» [168]. على هذا المنوال، وبدون سابقة، تم توظيف الشقاء والألم والمعاناة والتعاسة من أجل انتصار المثل الأعلى الزهدي. وبسبب ذلك يصفه نيتشه بالكارثة الكبرى.

إن المثل الأعلى الزهدي، في المنظور النيتشوي، عبارة عن «عملة منقوشة بحروف رهيبة لا تمحي من لوحة تاريخ البشرية» [169]. لقد أفسد الكاهن صحةَ النفس في كل مكان مارس فيه سيطرته، ونتيجة لذلك أفسد الذوق أيضاً. لكن من أين يستمد المثلُ الأعلى الزهدي قوته الرهيبة هاته؟ ولماذا لم تتم مقاومته؟ وهل نجح الغرب في خلق مثل أعلى مغاير له؟ ما القول بالنسبة للمثل الحداثوية: كالمثل الانواري، أوالوضعي، أوالديمقراطي، أوالاشتراكي؟

قد يجيب البعض، مقتفيا أثر «الوضعية» positivisme، أن العلم الحديث يمثل المثل الأعلى المضاد للمثل الزهدي، وذلك من حيث استغناؤه عن فرضية الماوراء والغيب، وحرصه على بلورة تفسير يتوخى النزاهة والموضوعية، وتجردُه من العاطفة والهوى. لكن الحقيقة، في رأي نيتشه، عكس هذا تماما. فالعلم اليوم لايثق بنفسه مثقال ذرة، وهو لم يعد يتطلع نحو مَثَل أعلى رفيع. يظل، حتى في المواضيع التي مازال يحتفظ فيها ببعض الأريحية والمعاناة، بعيدا عن أن يشكّل نقيضا للمثل الزهدي؛ بل إنه لا يعدو أن يكون أحدث وأنبل صورة له. وخير دليل على ذلك هو «أن العلم اليوم ملجأ لكل أنواع الارتياب، والاستياء، والندم، وامتهان الذات، وتعب الضمير؛ إنه عيْنُ القلق الناجم عن فقدان المثل الأعلى الزهدي» [170]. ويرى نيتشه بصفة عامة أن العلم الوضعي الحديث بعيد كل البعد عن

167. *Par-delà le bien et le mal*, aph.1
168. *La Généalogie de la morale* 3, aph.20.
169. Ibid, aph.21.
170. *La Généalogie de la morale*3, aph.23

الاستقلالية الضرورية التي تمكنه من أن يكون نقيضا للمثل الأعلى، بل إنه في اللحظة الراهنة من تطوره محتاج بدوره إلى مثل أعلى، أو إلى إرادة قوة يقوم بخدمتها لتمنحه الثقة في ذاته من جديد.

لم تكن علاقة العلم بالمثل الأعلى الزهدي (أي اللاهوت) علاقة مجابهة، بل كانت بمثابة القوة والرافد الأساسي لتطوره. وحتى إذا حدث أن دخل في صراع أو مقاومة له، فهو لايقاوم المثل ذاته بل مجرد إنجازاته المتقدمة، وطريقته في إبراز لعبته وإخفائها، وكذا صرامته وصلابته؛ وهذا ما يجعلهما معا يقفان على ذات الأرضية. فهما يبالغان في الإعلاء من قيمة الحقيقة، وفي اعتقادهما بأنهما بمنأى عن التشكيك والنقد، وهذا ما يجعل منهما حليفين متآزرين. بل إن العلم - شأنه في ذلك شأن المثل الزهدي - يحتل مركز الصدارة في الفترة التي يصاب بها الجسد بالتعب والوهن، وكثيرا ما تعقب فترة أزمة وأفول مرحلة الطاقة الفياضة، والثقة بالحياة والوثوق بالمستقبل [171]. بهذا يكون العلم الحديث خير عون للمثل الأعلى الزهدي. فانتصاراته لم تكن هزيمة له، بل قوّت شوكته، وصلّبت عوده، لأنها جعلته بمنأى عن الأذهان. فهل يتصور المرء حقا أن انهيار علم الفلك اللاهوتي، مثلا،كان هزيمة للمثل الأعلى الزهدي؟ أو هل أصبح الانسان من جراء ذلك أقل رغبة في حل لغز الوجود، منذ أن أخذ الوجودُ يبدو له، على إثر تلك الهزيمة، وجوداً أكثر عرضية وعبثية، خاليا من المعنى ومفتقدا للدلالة؟ ألم يكن ميل الإنسان إلى تصغير ذاته والحط من شأنه في تقدم مستمر منذ اكتشافات كوبرنيك وداروين؟ ألم يكتشف داروين أن الإنسان منحدر من سلالة القرود؟ أجل وللأسف، لقد تم ذلك على حساب إيمانه بكرامته وبقيمته الفذة التي لامثيل لها في سلّم الكائنات الحية. لقد أصبح حيوانا عاريا من كل استعارة وكناية، بلا شرط وبلا تحفظ، بعد أن كان بموجب إيمانه القديم يكاد يكون إلهاً. منذ الثورة الكوبرنيكية والإنسان يسير القهقرى في اتجاه هابط. إنه يمضي دائما ويتوغل بعيدا عن نقطة الانطلاق. فهل هو يمضي نحو العدم؟ تعمل كل العلوم، اليوم، الطبيعية منها و«المضادة للطبيعة» (أي تلك التي تقوم على نقد العقل لذاته) وليس فقط علم الفلك الذي أدى تأثيره المخزي والمخجل إلى انتزاع هذا التصريح المهم من كانط: «إنه يبطل أهميتي» [172]، على تدمير الاحترام القديم الذي كان الإنسان يكنّه لذاته وكأنه مجرد غرور ليس إلا. وهي تتعهد احتقار الإنسان لذاته وتزينه، فتقدمه في حلة أخلاقية زاهية وكأنه ثمرة لجهود مضنية وعنوان أخير لتقدير الذات ونبراسه الجدي. وخلاصة القول إن العلم الحديث هو الشكل الأكثر راهنية وتميزا للمثل الأعلى الزهدي، الذي يرجع أصله إلى إرادة الحفاظ على الذات، وهي إرادة تعبر عن حياة هزيلة يائسة، أصابها الإحباط. وتسعى بواسطة هذا المثل إلى أن تحدد لنفسها غاية وتمنح حياتها قوة تجعلها تنتظم وفقا لها؛ وبحكم ذلك فهو بمثابة عقيدة جديدة حلت محل الدّين القديم؛ يحجب الوجود الإنساني من خلال إضفاء صفة المطلق على هيأته الحاضرة؛ كما أنه يخلط بين

171. Ibid, aph.25
172. Ibid.

حقيقة الكون وبين الصورة التي يبدو عليها، فيختزله في الصورة التي يكوّنُها عنه.

لكن ما القول بالنسبة للفلسفة والفلاسفة؟ وهل فيهم من هو خصم للمثَل الأعلى الزهدي؟ يرى نيتشه أن الفلاسفة يعتقدون في ذلك، وهم يروّجون له في خطاباتهم. لكن اعتقادهم هذا تؤسسه قوة الإيمان القديم؛ ومن المعروف أن كل إيمان إلا ويقوم في جانب منه على أسس هشّة غير معقولة [173]. ولكن هذه «العقول الحرة» لاتستطيع أن ترى أكثر مما تراه الضفدعة حينما تقيس حجم السماء بمقياس فوهة البئر، لأنها تفتقد المسافة اللازمة للرؤية. فالمثل الزهدي هو صورة الفلسفة، وقد اتخذت أسمى أشكالها الروحية. إنها صورة الاعتقاد في الحقيقة. ذلك لأن القوة التي تدفع الفلسفة إلى الزهد هي الإرادة المطلقة للحقيقة من حيث هي اعتقاد في مثل أعلى يعد بمثابة قيمة القيم. وواضح أن المسألة تتعلق بالاعتقاد وليس بوضع الحقيقة موضع تساؤل. يقول نيتشه: «اسألوا أقدم الفلسفات وأحدثها عن هذه المسألة تجدوا أنه ليس هناك من فلسفة واحدة تعي أن إرادة الحقيقة بالذات تحتاج إلى تبرير. هذه ثغرة نجدها في جميع الفلسفات. فمن أين تأتي هذه الثغرة؟ مصدرها هو أن المثل الزهدي هيمن حتى الآن على الفلسفة، وأن الحقيقة طرحت دوما بوصفها كنهاً، بوصفها إلهاً (...) وأن الحقيقة لايجب أن تواجه بوصفها مشكلة (...). ما إن يُنكَر الإيمانُ بإله المثل الزهدي حتى تطرح أيضاً مشكلة جديدة: مشكلة قيمة الحقيقة. إن إرادة الحقيقة تحتاج إلى نقد» [174]. يحيل مفهوم الحقيقة، حسب نيتشه، إلى «عالم الحق»، وهذا العالم يفترض بدوره «إنسان الحق» الذي يحيل عليه وكأنه مركزه. لكن من هو هذا الإنسان الصادق؟ ما الذي يريده؟ أكيد أنه يريد ألا يخدع ويضلَّل من قبل عالم أو حياة ليست بحق، لهذا يميل إلى تبخيس هذه القوى العليا للخطأ. فهو يجعل من الحياة خطأ، ومن العالم مظهرا. ومن ثم فهو يعارض الحياة بالمعرفة، ويعارض العالم الظاهر بآخر حق. والعالم الحقيقي هذا، لايمكن فصله عن الإرادة التي لاتريد التعامل مع العالم بما هو ظاهر؛ من هنا ينشأ التمييز بين الحياة والمعرفة، بين هذا العالم وعالم آخر مفارق، وهو في أصله تقابل أخلاقي[175]. ذلك لأن الإنسان الذي لا يريد التعتيم والتضليل، أي الذي يريد الصدق والشفافية، هو في حقيقته يريد عالما خيرا وحياة فاضلة، وهذه كلها مبررات أخلاقية. ولهذا وجدنا أن من يريد الحقيقة يتهم الحياة ويدينها ويدعو إلى محاكمتها، كما أنه يدين المظاهر وكل عالم الظاهر «لقد عرفتُ أن المقاصد الأخلاقية تمثّل، داخل كل فلسفة البذرة الحقيقية التي تنبت النبات كله. فأنا لا أعتقد في غريزة المعرفة التي تكون بمثابة مصدر للفلسفة» [176]. لكن نيتشه يرى أن هذا التقابل الأخلاقي بدوره ليس سوى مجرد عرض، لأن من يريد عالما و حياة

173. *La Généalogie de la morale* 3, aph.24.
174. Ibid.
175. *Nietzsche et la philosophie*, p.109.
176. *Par-delà le bien et le mal*, aph.6

أخرى، يريد شيئا أعمق. إنه يريد حياة ضد الحياة [177]، يريد أن تكون الحياة جسرا لعالم آخر، الشيء الذي يعني أنه خلف التناقض الأخلاقي يوجد تناقض زهدي. هكذا يتم الانتقال من الموقف النظري المجرد إلى الموقف الأخلاقي، ومن الموقف الأخلاقي إلى الموقف الزهدي. وهذا الموقف الأخير بدوره عرض يجب تأويله. فما الذي يريده إنسان المثل الزهدي؟ إن الذي ينكر الحياة ويبخسها هو من تكون حياته ناقصة، منحلة ومنحطة؛ ومن ثم فهو يريد الحفاظ على نموذجه، بجعل القوى الارتكاسية هي التي تنتصر. ولهذا تعثر في المثل الزهدي على حليفها لتحقيق ذلك الانتصار؛ إذ يتمثل هذا المثل في العدمية أو إرادة العدم [178]. وإرادة العدم هاته هي التي تنشط وتحرك منذ البداية جميع القيم التي تعتبرها أرقى من الحياة من حيث هي قيمة القيم؛ وسلاحها في ذلك هو جعل الحياة تخضع لهيمنة القوى الارتكاسية؛ ويتم ذلك عن طريق فصل القوى الحيوية عما تستطيعه [179]. وإرادة العدم والقوى الارتكاسية هما العنصران المكونان للمثل الزهدي.

هكذا يكشف التأويل، عن طريق الحفر والتفكيك، ثلاثة مستويات أو ثلاث طبقات: المعرفة (الحق) والأخلاق (الخير) و الدين (الإله) كقيم عليا للحياة، وهي خطات مترابطة فيما بينها. وتشكل إرادة الحقيقة المرحلة الأخيرة للمثل الأعلى الزهدي، بل صورته الصارخة الأكثر نقاء وتجردا.[180] ويرى نيتشه أن إرادة الحقيقة هاته، التي تدفع بالفلسفة إلى الزهد، تتأسس على الإيمان بقيمة ميتافيزيقية مطلقة. لكنه لا توجد في نظره مثل هاته الحقيقة اللامشروطة؛ لأن كل حقيقة، أو كل علم، إلا ويفترض دوما فلسفة من الفلسفات، إيمانا مسبقا يزوده باتجاه. يقول نيتشه: «إن الإنسان الذي يبحث عن الحقيقة (المطلقة) يؤكد بذلك إيمانه بعالم آخر غير الحياة والطبيعة والتاريخ. وإذا كان يؤكد ذلك العالم الآخر، أفلا يتوجب عليه أن ينكر نقيضه، أي هذا العالم، عالمنا؟ (...) هكذا يظل الاعتقاد الميتافيزيقي أساساً يستند إليه إيماننا بالعلم (وبالحقيقة)، وهو ذاته إيمان أفلاطون. إذ يعتقد أن الله (الخير) هو الحقيقة، وأن الحقيقة إلهية. ولكن ماذا لوكان هذا بالضبط قد أصبح أقل فأقل مدعاة للإيمان؟ ماذا لو أنه لم يعد هناك ما من شأنه أن يبدو بمثابة الأمر الإلهي الأبدي، إلا الخطأ والعمى والكذب؟ ماذا لو تبين أن المتعالي هو كذبتنا التي دامت أكثر من غيرها. يحسن بنا أن نتوقف ونتأمل مليا، إن العلم (الحقيقة) نفسه بحاجة بعد اليوم الى تبرير» [181].

وبنفس المعنى، وفي ذات الاتجاه، يرى نيتشه أن انتصار كانط على الدغمائية لايجب بتاتا أن يعد انتصارا على المثل الأعلى الزهدي. بل على العكس من ذلك تماما، لقد تعززت مواقع اللاأدرية

177. *La Généalogie de la morale* 3, aph.13
178. Ibid
179. Ibid, aph.25
180. Ibid, aph.27
181. *Le Gai savoir*, aph.344

والفلاسفة المتعاليين بعد كانط؛ لقد تحرروا من وصاية أهل اللاهوت: يا لها من بشرى، لقد دّلهم كانط على ذلك السبيل الملتوي، وها قد أصبح بوسعهم أن يلبوا الرغبات العزيزة على قلوبهم. من يستطيع أن يلوم اللاأدريين إذا كانوا بملء التقديس للمجهول وللسر ذاته، يبجّلون علامة الاستفهام مثل تبجيلهم لله؟ فإذا افترضنا أن كل ما يعرفه الإنسان مناقض لرغباته بدلا من أن يكون ملبيا لها، أفلا يكون الإنحاء باللائمة على المعرفة ذاتها لا على الرغبات مَخْرجاً إلهيا حقا؟ [182]. يرى نيتشه أن المعنى الذي تكتسيه الحياة داخل الفكر الغربي مرتبط بالوعي بالحقيقة بوصفها مشكلة، لأنه ما إن تصبح مشكلة الحقيقة واعية بذاتها حتى يكون ذلك إيذانا بموت الأخلاق ومعها الصروح الميتافيزيقية التي تأسست عليها. وهذه هي «المسرحية العظيمة ذات المائة فصل، المعدّة للقرنين القادمين من تاريخ أوروبا؛ مسرحية لا تضاهي هوْلَها مسرحية أخرى، لكنها ربما كانت، بين جميع أخواتها، أحفلهن بالمجهولات وأغناهن بالآمال الواعدة» [183].

لكن إذا كانت الفلسفة المثالية لم تستطع أن تخرج عن المثل الزهدي لأنها بصفة عامة ظلت حبيسة لمبدئه المتمثل في «الماوراء» l'au-delà، فما القول بالنسبة للفلسفة ذات النزعة الإلحادية (أي المادية) التي لا تقرّ إلا بالعالم الأرضي؟ هل استطاعت أن تتحرر من المثل الزهدي؟ صحيح أن النزعة الإلحادية ترتبط، لدى نيتشه، بإلغاء الطابع الإلهي للكون، وبأفول التقويمات اللاهوتية والميتافيزيقية من جهة؛ لكنها ترتبط، من جهة أخرى، بالوعي الحاد بالطابع المزيف للتأويلات الحديثة التي وضعت أساساً لملء الفراغ الذي خلّفه أفول التقويمات السابقة، ولإخفاء وضعية غياب المعنى والقيمة وبالتالي حلول العدمية.

وصحيح أيضاً أنه يصف إلحادية شوبنهاور، وهو في نظره أكبر ملحد في أوروبا، بالجريئة والصريحة، وأنها ثمرة للتطور البطيء الذي هيأته الفلسفة الألمانية، فلسفة كل من ليبنتز وكانط وهيجل، باعتبارها محطات أساسية على طريق وضع معنى الوجود موضع تساؤل جذري، وهو التساؤل الذي أفضى إلى الفلسفة الإلحادية التي تبدو على الأقل ظاهريا وكأنها مضادة بشكل جذري للمثل الأعلى الزهدي.

وصحيح أيضاً أن أصالة شوبنهاور وقيمته تتمثلان في قدرته على مواصلة السير حيث عجزت الفلسفة الغربية على ذلك [184]، إذ رفض تأويل العالم انطلاقا من مبدإ مفارق له[185]، فسعى إلى بلورة

182. *La Généalogie de la morale* 3, aph.25
183. Ibid, aph.27

184. بالرغم من كون فلسفة كل من ليبنتز وكانط وهيجل قد هيأت للتطورات اللاحقة في الفلسفة، حيث أكد ليبنتز ضد ديكارت المكانة والدور المحدودين جدا للوعي فيما يتعلق بالمعرفة التي يقدمها للفرد عن ذاته أو عن الآخرين والعالم، وأظهر بذلك غنى وعمق وغرابة عالمنا الداخلي، وبالرغم من دور كانط الكبير في تقزيم السلطة المطلقة التي كان يتمتع بها العقل، عن طريق وضع حدود لاستعماله مما قلص من نطاق المعرفة المنطقية، وسمح بالشك في القيمة النهائية للمعرفة المشتقة من مقولة السببية، وبالرغم من أن هيجل نجح في إدخال مفهوم الصيرورة داخل المنطق ذاته، مما أدى إلى تفكيك التطابق بين منطق الوعي ومنطق الوجود والعالم، إلا أن هذا التقليد الفلسفي هو نفسه الذي سيعمل على تقزيم نتائج مساءلته ونقده، ولايدفع بها إلى نهايتها. ذلك لأن ليبنتز، وإن كان قد اكتشف تعذر الغوص في أعماق الواقع النفسي ودواخله، ظل مفهوم «الموناد» لديه وسيلة لوقاية الذات من المجهول؛ كما أن الاستعمال الكانطي للمقولات لا يمكن من إدراك استحالة سبر أغوار الأشياء، لأن محدودية العقل عنده تم تعويضها بالإيمان، أي بالمثل الأعلى الزهدي؛ كما أن منطق الصيرورة المحايث للمقولات لدى هيجل يولّد لدينا الوهم بإمكانية إلغاء المملكة الشمولية للصيرورة، لأن كل ما هو معقول فهو واقعي وكل ما هو واقعي فهو معقول. وهكذا حيث كان من الممكن رؤية تطور تصاعدي إيجابي، باتجاه التحرر من سلطة المثل الأعلى الزهدي، نجد رفضا بل وإرادة لمحاصرة ذلك التطور. *Critique du christianisme*, p.75 et p.76.
185. Ibid, p,77.

فلسفة تنظر إلى الوجود وهو في درجة صفر للمعنى، في عري تام من جميع التأويلات بما فيها تلك التي كانت تؤلهه، فأصبح الوجود الإنساني لأول مرة في مواجهة صلابته وعريه [186].

إلا أن شوبنهاور، وبالرغم من فضله الكبير على الفلسفة، لم يستطع، حسب نيتشه، تحقيق القطيعة مع المثل الزهدي، فهو لايتعارض معه إلا ظاهريا، أما هو في حقيقته فيمثل آخر مرحلة في تطوره، بل أحد نتائجه الحميمة [187]: إنه لم يستطع التحرر من الميتافيزيقا، ولا من الخطأ الأصلي للفلسفة المتمثل في إرجاع الأشياء إلى المبدأ أو الأصل الأول [188]. إن محدودية فلسفة شوبنهاور، والموقف الفلسفي بصفة عامة، تتمثل في كونه ظل أسيرا لإرادة الحقيقة، ولم يستطع تغيير علاقته بها، ولا حتى أن يتناولها بشكل مغاير لما هو سائد. وبما أن إرادة الحقيقة هي الشكل النهائي الحديث للمثل الأعلى الزهدي، فإن الوعي بها، ووضعها موضع تساؤل ونقد جذريين، هو وحده الكفيل بتحقيق تجاوز فعلي للمثل الأعلى الزهدي بما هو أس الموقف الميتافيزيقي. أو ليْسَ هذا هو رهان المشروع الجنيالوجي؟

ب. الفلسفة والنموذج القسّيسي

إذا كنا في الفصل السابق، المتعلق بالقراءة القيمية للفلسفة، حرصنا على تأطير موقف نيتشه ضمن التقليد الفلسفي الغربي الحديث، الذي يتمثل في نقد الميتافيزيقا والثنائيات التي تتأسس عليها، فإن الإكتفاء بهذا التأطير وحده، على نحو ما هو سائد في الدراسات والأبحاث التي تناولت فلسفة نيتشه بالتحليل والنقد، من شأنه أن يمنعنا من فهم السر الذي تبعاً له يحور نيتشه تحليله الجنيالوجي على أساس التحليل السيكلوجي للقسّيس وليس الفيلسوف؛ كما سيجعلنا من جهة أخرى لا نفهم المحركات الأساسية للنشاط الفلسفي، المتمثلة أساساً في المثل الأعلى الزهدي ونموذج القسّيس [189].

قليل جداً هُم الفلاسفة والباحثون الذين أخذوا بعين الاعتبار دور هيئة القسّيس في التكوين النفسي و الدّيني والأخلاقي والفكري للإنسان الغربي الحديث. وهذا النسيان الذي يكاد يشمل كل الفلاسفة له دلالة عميقة لدى نيتشه، لأنه علامة على تأثرهم المقنّع بالقسّيس. وهذا ينطبق على ديكارت، كما ينطبق على كانط وهيجل وشوبنهاور. وعلى عكس هذا التقليد، لن تُفهَم الفلسفة في نظر نيتشه إذا لم يتم تأطيرها على الأقل من حيث نشأتها ونموها ضمن سياق الهيمنة القسّيسيّة. بل إن هذا الربط هو أساس الرغبة المنشّطة للاحتياج الميتافيزيقي[190]. يقول نيتشه: «ليست الحاجة الميتافيزيقية، كما يريد ذلك شوبنهاور، هي أصل الديانات، بل إنها هي الإبن المتأخر لهاته الأخيرة. لقد تعودنا، تحت سيطرة الأفكار الدّينية، على تمثيل عالم آخر (...)، حيث أن غياب الهذيان الدّيني يخلق إحساسا بالحرمان وفراغا مزعجين. ثمة يُولّد هذا الإحساس بالقلق عالما آخر ميتافيزيقيا وليس دينيا» [191]. من

186. Ibid, p,88.
187. *La Généalogie de la morale* 3, aph.27.
188. *Le Gai savoir*, aph.127.
189. *Critique du christianisme*, p,196.
190. *Haut trés haut*, tome1, aph.20.
191. *Le Gai savoir*, aph.151

هنا تبدو الأهمية القصوى لإعلانات المسيح الدجال *L'Antéchrist* التي تبين الحمولة الشاملة للتأثير اللاهوتي وهيمنته على الفلسفة حيث يقول نيتشه: «على الغريزة اللاهوتية أعلن الحرب، لقد وجدتُ أثرها في كل مكان» [192]، أو «الفلسفة ملوثة بدماء لاهوتية، والقس البروتستانتي هو بمثابة الجد الأعلى للفلسفة الألمانية» [194]، في «كل الشعوب ليس الفيلسوف سوى النمو الكامل للنموذج القسّيسي» [193].

يؤكد نيتشه على أن الفلسفة، منذ نشأتها المبكرة مع سقراط وأفلاطون، ارتدت شكلا كهنوتيا، وظلت تستعير قناع الكاهن وتحتجب وراء مثَله الأعلى الزهدي. بيد أن هذا الارتباط لم يكن استجابة لحاجة داخلية أو مطلب ذاتي للفلسفة، بقدر ما هو مرتبط بالشروط التاريخية والاجتماعية لظهور الفلسفة. ففي ظل المجتمعات التقليدية القديمة، حيث كانت شروط الحياة قاسية، وتخترقها نزاعات وحروب مستمرة من أجل البقاء ضد الأزمات والكوارث الداخلية والتهديدات الخارجية، ما كان من الممكن أن تظهر بداخل الفلسفة قيمٌ قائمة على التجرد والتأمل الروحي الخالص. وحتى من كانت تنتابه الرغبة، أثناء أوقات فراغه لكي يمارس التأمل والتفكير المجردين، كان عليه أن يلعب لعبة الرعب المستترة بشكل شامل وعلى نطاق المجتمعات التي تسود فيها الضرورة؛ نظراً لأن أحكام القيمة الوحيدة المقبولة هي تلك القائمة على قيم الخوف. وهذا يعني أن على هؤلاء أن يقوموا بدور أولائك الأفراد المخيفين، بحكم السلطات والقدرات ما فوق الطبيعية المعترف بها لهم – وهذا هو حال القسّيس والساحر والمشعوذ. بهذه الكيفية شكّل المثل الأعلى الزهدي، ولمدة طويلة جدا بالنسبة للفيلسوف، شكلا لظهوره بل وشرطا لوجوده: «فكان لابد أن يجسّد هذا المثل لكي يكون فيلسوفا، ولا بد أن يعتقد فيه لكي يستطيع تمثيله وتجسيده» [195]. لكن قوة العيش في التمثيل والتمثل، وازدواجية وجوده (فيلسوف / زاهد)، ادّتا بالفيلسوف إلى التماهي مع القناع، مبرهنا بذلك على إصراره على الحفاظ على وجوده حتى ولو كان ثمن ذلك هو التنازل عن استقلاله وعن إرادته في البحث عن الحقيقة [196]. هكذا، ومنذ زمن بعيد، كان الفيلسوف يتحدث بلغة كهنوتية ليقول شيئا مختلفا مغايرا لما يريد فعلا قوله، وليسمعنا صوتا آخر؛ إنه يمثّل دور الكاهن [197]. وهذا ما جعل خطابه فلسفيا على مستوى مضامينه، ولكنه يرتدي طابعا لاهوتيا على مستوى شكله وأسلوبه [198]. وباختصار، فإن إرادة الإبقاء على الحياة، الناتجة عن ضعف الفيلسوف، تفترض كشرط لها الهيمنةَ الاجتماعيةَ للقسّيس؛ فالفيلسوف يتكلم بالوكالة عبر توسط السيد/ الكاهن، لأن العبد/ الفيلسوف لايستطيع أن يوجد إلا إذا هو بقي في ظل الأسياد المعترف بشرعيتهم. من هنا الثنائية الأنطلوجية (ثنائية العالم الظاهر والعالم المتعالي)، والثنائية الإبستمولوجية (ثنائية الحقيقة والظاهر) التي تسم الفلسفة الغربية. لكن إذا كانت استعارة الفيلسوف

192. *L'Antéchrist*, aph.9
193. Op.cit, aph.10
194. Op.cit, aph.10
195. *La Généalogie de la morale* 3, aph.20.

196. لاشك أن وضعية الفيلسوف داخل المجتمع العربي الإسلامي لم تشذ عن وضعية الفيلسوف في الغرب. فلقد ظل الفيلسوف عندنا، ولازال غير متحرر من تلك الازدواجية، ازدواجية الفيلسوف/ الفقيه، على صعيد الوجود والمعرفة، ولاشك أن إشكالية التوفيق بين الحكمة والشريعة التي ظلت محورا للتفكير الفلسفي في الإسلام، خير مثال على شرطية الهيمنة الرمزية والسياسية للفقيه، وتبعية الفلسفة للدين.

197. *Critique du christianisme*, p.198.
198. *La Généalogie de la morale* 3, aph.7

قناعَ الكاهن حقيقةً تاريخية مؤكدة، فما هو الأثر الذي خلفته وضعية التبعية التاريخية على الفلسفة؟

تبين النصوصُ النيتشوية، التي تعالج هذه المسألة، أن الفلسفة بدأت التفكير، انطلاقا من اللاهوت والتمثلات الدّينية، إما كخادمة للاهوت في مرحلة كانت فيها المسيحية تمرّ بلحظة ريبية، فكانت مضطرة لأنْ تتمظهر في صورة «الدّين العالم»، وإما حين رفع الفلاسفة من شأن المشاعر الدّينية إلى مصاف الماهية الأصلية للإنسان. يقول نيتشه: «ربما يكون قد حدث للدين، حين شعر بتهديد العلم له، أنْ دسّ نظرية فلسفية ما بمكر في منهجه بغية أن تُكتشَف فيه لاحقا؛ إنها حيلة لاهوتية ما دام الدّين قد داخله الشك في نفسه من قبل؛ إن حيَلَ اللاهوت التي مورست في وقت مبكر في المسيحية، هذا الدّين الذي جاء في عصر علمي مشبع بالفلسفة، هي التي قادت إلى خرافة الشكل المجازي. لكن الفلاسفة (...) اعتادوا أن يعتبروا كل الأحاسيس التي يكتشفونها في أنفسهم جوهرا أساسيا في الإنسان، وأن يدَعُوا حتى مشاعرهم الدّينية تؤثر بشكل كبير على النسيج الفكري لمناهجهم. وما دام الفلاسفة كانوا خاضعين في تأملاتهم للعادات الدّينية التقليدية في كثير من الجوانب (...) فإنهم توصلوا (إلى أطروحات) تشبه في الواقع إلى حد بعيد أركان الديانة اليهودية أو المسيحية أو الهندية، من نوع ذلك التشابه الذي يكون عادة بين الأطفال وأمهاتهم، خلا أن الآباء في هذه الحالة لم يتوصلوا إلى توضيح هذه الأمومة مثلما يحدث. وعوض ذلك تخيلوا في براءة إعجابهم تلك الأسطورةَ الجميلةَ بخصوص تشابه عائلي بين كل العلوم والديانات»[199]. هذا التداخل بين الفلسفة و الدّين هو الذي جعل نيتشه يقر بالطابع الهجين للفلسفة بل وحتى للدين، بحيث لا وجود لعقل خالص، ولكن يوجد نقلٌ داخل الفلسفة لتيمات دينية غير مُتعرّف عليها، أوتبرير شبه عقلاني للمشاعر الدّينية[200].

إن هذه الآثار الدّينية في الفلسفة تشهد، حسب نيتشه، على خلط بين عقل ورغبة، تجعل العقل/ الفيلسوف، تابعاً للرغبة/ القسّيس. فالفيلسوف ليس واثقاً من نفسه حين يتحدث عن ذاته بضمير المتكلم[201]. من هنا يقين نيتشه من رسوخ الوهم الميتافيزيقي، وسعيه لفضح وهم التحرر من الميتافيزيقا. فالإنسان يدين «للميتافيزيقا بنعمة مضاعفة...الإحساس بعدم المسؤولية ورؤية أن للأشياء أهمية في ذات الوقت»[202]. هكذاً وتحت ضغط الشروط التاريخية للبقاء، ومن خلال الاحتكاك الطويل بالمعتقد الدّيني، اتخذت الفلسفة شكلا دغمائيا جعل الفيلسوف في قرابة مع «مُستبدّي الروح» tyrans de l'esprit، أي مع أولئك الذين هم في حاجة ماسة إلى الاستنباط والاستقراء وتثبيت الحقيقة من أجل ممارسة سيادتهم[203]. ولهذا وجدنا مدخل **فيما وراء الخيروالشر** يبلور نقدا للفلسفة الوثوقية من حيث أنها، وبكيفية لاواعية، ترث عمقاً من الخرافات والأساطير الشعبية المنحدرة من أزمنة سحيقة. و توجد حسب نيتشه عدة أخطاء متأصلة ورثها الإنسان، منها خطأ الاعتقاد في حرية الإرادة، ووجود جواهر مطلقة، وأشياء متماثلة. وبما أن الميتافيزيقا كلها قد انشغلت أساساً بهذه الأفكار، فمن الممكن

199. *Haut trés haut*, Tome1, aph.110.
200. Ibid, aph.131
201. Ibid, aph.16.
202. Ibid, aph.17
203. *Aurore*, aph.547.

نعتها بالعلم الذي يبحث في «أخطاء الإنسان الأساسية، وكأنها حقائق أساسية» [204].

هذا التداخل بين الفلسفة و الدّين هو أيضاً أساس التناظر الذي يقيمه نيتشه بين الصراع ضد أفلاطون والصراع ضد الاضطهاد الألفي للكنيسة المسيحية، وكأن الكنيسة هي نوع من الأفلاطونية بالنسبة للشعب، حتى وإن كان هذا لا يعني أنها وريثة للثنائية الأفلاطونية، بل بالأحرى لأن هذه الأخيرة من نمط ديني تتغذى من الاعتقاد في كون أن الله حقيقة، وأن الحقيقة إلهية، وهو اعتقاد موغل في القدم، وهو ذاته الاعتقاد الذي تتأسس عليه المسيحية [205]. فادعاء الفلاسفة بصدق إرادتهم وحسن نيتهم في تثبيت قيم الخير والحقيقة مجرد ادعاء ليس إلا؛ إنه يخفي رغبتهم الدفينة في الهيمنة والسلطة على طريقة القساوسة. ولهذا يستنتج نيتشه أن الحقيقة الفلسفية عبارة عن كذبة ورعة، لأن الفيلسوف يسعى انطلاقا من خلفيات فكرية قسّيسيّة إلى أن يتولى بنفسه قيادة البشرية، عن طريق إدارة الطبيعة، وإثبات خضوع الإنسان لقانون الأنطولوجيا. وهي كذبة لأن الحقيقة المزعومة التي رفعت إلى مصاف «قيمة القيم» تخفي إرادة للهيمنة، وادعاء بالتماهي مع الحق والصدق. لكن هذا الادعاء مجرد عبث، ما دام الفيلسوف في عمقه يقلّد القسّيس دون القدرة على ذلك، لهذا يظل «نصف كاهن» : لأنه يعتقد أن السيطرة على الحقيقة شرط للاستيلاء على الآخر، بينما هو لا يملك حتى القوة اللازمة لتبرير ذاته، ولا الجرأة الكافية ليسلك وفقا لإرادته المستقلة بدون الحاجة إلى القناع [206]. لهذا وجدنا نيتشه يؤكد بإلحاح أن نقد الميتافيزيقا يستحيل بدون نقد جذرها الدّيني، لأن قدميها ملوثتان حتى أخمصهما بالدماء اللاهوتية. والفيلسوف أيضاً «نصف قسّيس» demi-prêtre لأنه وُلد هجيناً، فلم يستطع تحمل أعباء الشرطية الفلسفية، لهذا أخذ يلعب لعبة الحقيقة فظل سجينا للعبته؛ لقد اعتقد بأنه يبرر الحقيقة، فإذا به لا يبرر سوى ذاته. لهذا اعتبر نيتشه المجال اللاهوتي أفضلَ مجال لقراءة الفلسفة. يقول: «فالميتافيزيقا من حيث هي عرض يجب أن تفهم لا في علاقة مع تاريخها الخاص، ولكن في علاقتها بتاريخ أولئك (القساوسة) الذين ادّعوا باستمرار أنهم يتحدثون انطلاقا من عمق الأشياء» [207]. وحده هذا التاريخ يمكّننا من الاطلاع على مدى عمق تغلغل المثَل الزهدي في كيان الإنسان والحضارة الغربيين. لقد نجح رجال الدّين حيث فشل الفلاسفة. فهم يمثلون نموذجا من الأرستقراطية [208]، التي نجحت في كسب ثقة الشعب، وفي جعل خطابها أكثر جماهيرية، لأن الفيلسوف ظل يعيش محلقا في سحب القضايا الكبرى، والمسؤوليات الصعبة، ومن ثم فقَدَ صلته بالحياة وبالواقع ولم يعد كلامه يسعفه؛ ولهذا لم يتعرف الشعب على مثال الحكيم في هذا الفيلسوف، فأخذ يُجل الحكيم لدى القسّيس، الذي [209] يمارس، في نظرالشعب، نفيا خلاّقا على ذاته. فهو يعرف كيف يحضر وينسحب لتمكين الشعب من العيش هنيئا. وبحكم ذلك يرى فيه الشعب ملجأ لإفراغ ما بداخله، والبوح بسره، والتخلص من همومه؛ من هنا الضرورة النفسية والاجتماعية لوجوده، ما دام يمكّنه من النسيان، ويزوّد الروح ويسقيها بالمياه المباركة

204. *Haut trés haut*, Tome1, aph.18.
205. *Le Gai savoir*, aph.344
206 *Critique du christianisme*, p.201. Op.cit.
207. Ibid, p. 202.
208. Nietzsche, *Ainsi Parlait Zorathoustra*, t2. op.cit. p.205 à 209
209. *Haut trés haut*, tome1, aph.55.

التي تطهّرها [210].

هذه باختصار صورة الكاهن لدى الشعب. أكيد، كما يقول نيتشه، أنها صورة زائفة، ولكن إذا كانت نية القسّيس تضلّل الانتظار الشعبي وتخونه، فإن هذه الانتظارية في حد ذاتها صادقة، لم يستطع الفيلسوف ملْءَها ولا استثمارها؛ وهذا هو سر التأثير العميق التربوي والنفسي للنموذج القسّيسي على الغرب.



210. *Par-delà le bien et le mal*, aph.205.

الفصل الرابع

النصُّ الجنْيَالوجيّ كسيمْيُولوجْيَا وتيبُّولُوجْيَا أو كأسْلوب جَديد في التأويل والتّقويم

«لا ينبغي أن يؤخذ الحكم الأخلاقي في حرفيته، لأنه لن يكون حينئذ ذا معنى، وعلى العكس من ذلك إذا أخذ كسيميولوجيا فإنه يكون غنيا بالدلالات. إن الأخلاق ليست إلا لغة رموز». ف .نيتشه.

«ماهي المعرفة؟ هي تأويل، استثمار لمعنى، وليست أبدا تفسيراً. ولا تغدو في أغلب الأحوال أن تكون تأويلا جديدا لتأويل قديم صار غير معقول، وليس أكثر من مجرد علامة». ف .نيتشه.

«إلى أي مدى تكون الصفة المنظورية للوجود صحيحة (...)؟ إن العالم أصبح من جديد بالنسبة لنا عالما لا متناهيا، بمعنى أنه لم يعد بإمكاننا أن نسلبه إمكانية الإفضاء إلى تأويلات لا متناهية، إن القشعريرة الكبرى تعاودنا من جديد». ف .نيتشه.

تمهيد

يعتبر نيتشه نقد الأخلاق - والأخلاق عنده تكتسي معاني متعددة وتغطّي عدة حقول: فهي بمثابة ميتافيزيقا، ولغة، وهي أيضاً تأويل للعالم، وتقويم للأشياء والظواهر، وأسلوب معين في الكتابة - العنوانَ الأساسي لمختلف مؤلفاته، والمهمة الرئيسية التي تتصدّر نشاطه الفكري. فهو يقول: «لقد حملت على عاتقي القيام بمهمة لا يمكن أن تكون - بأي حال من الأحوال - مهمةَ الجميع: سأهبط إلى الأعماق، وسأقوم باختراق العمفق، وبتفحّص ونسف ثقة راسخة وإيمان عتيق. منذ ألفي سنة والفلاسفة الذين هم نحن، تعوّدنا على البناء ومعاودة البناء فوق أرض اعتقدنا أنها صلبة، بالرغم من أننا نشاهد اليوم انهيارها تباعا. ولهذا سأبدأ بنسف ثقتنا في الأخلاق» [1] .

وقد رأينا في الفصل الثاني أن جل الفلاسفة - حسب نيتشه - شيدوا صروحهم الفلسفية تحت إغراء وغواية الأخلاق. وهذا ينطبق على كانط وغيره من الفلاسفة كهيجل وشوبنهاور، على الرغم من أن قصديتهم موجّهة أساساً نحو مرامي وأهداف مجردة عن الأخلاق كاليقين والحقيقة [2] .

والهدف الذي يعلن عنه نيتشه ويتخذه كمبرّر لهذا النقد هو الرغبة المستميتة في اقتلاع جذور الأخلاق من الفكر الغربي الحديث ومن الذات الفردية، لأنه يعتبرها بمثابة علّة للانحطاط، والوسيلة الأساسية التي اعتمدتها القوى الارتكاسية لفرض سيطرتها على القوى الفاعلة، ولحسم هيمنتها بدون

1. Nietzsche, *Aurore*, aph. 2, p.32.
2. Ibid. aph.3, p.33 et p34.

منازع على التاريخ العالمي للإنسان [3] .

وإذا كان الهدف الذي يروم تحقيقه المشروع الجنيالوجي بصفة خاصة، وفلسفة نيتشه بصفة عامة، هو تحرير الفكر والثقافة من العدمية بأشكالها ومظاهرها الثلاثة الرئيسية: الحقد والوعي الشقي والمثل الأعلى الزهدي، فإن تحقيق هذا الهدف يقتضي قلبا جذريا للعنصر الجنيالوجي ذاته الذي تتأسس عليه الثقافة الغربية برمّتها؛ أي يقتضي تحوّلا جذريا في أسلوب التفكير الغربي، تأويلا وتقويما وكتابة، أي إقامة سيميولوجيا تمكن من إرساء دعائم قراءة وتأويل جديدين، وتيبولوجيا (أو نمذجة) تسمح بممارسة تقويم جديد، وأسلوب جديد في الكتابة يحرّر الجسد من أسر الكتابة الأخلاقية ويعيد للغة صلتها الأصلية بالجسد والحياة. وهذا ما يجعل نقد الأخلاق، بما هي ميتافيزيقا ولغة عند نيتشه، يقترن بثلاثة مستويات يطلقها نيتشه على تحليلاته النقدية وقراءاته للنصوص، وهي:

أولا: النقد فن لاختراق الأقنعة l'art de percer les masques، حيث يتم النظر إلى الجنيالوجيا كسيميولوجيا تقرأ وتؤوّل العلامات والدلائل تبعا للقوى التي أنتجتها. يقول نيتشه: «إن الحكم الأخلاقي لا ينبغي أن يؤخذ في حرفيته، لأنه لن يكون حينئذ ذا معنى، وعلى العكس من ذلك، إذا أخذ كسيميولوجيا فإنه يكون غنيا بالدلالات. إن الأخلاق ليست إلا لغة رموز».

ثم **ثانيا**: النقد والتأويل تشخيصان للأعراض une symptomatologie حيث تصبح الجنيالوجيا بمثابة تيبولوجيا، أي نوع من النمذجة، تقوّم القوى انطلاقا من اعتبارها فاعلة أو منفعلة، توكيدية أو نافية؛ يتعلق الأمر بتنظيم القوى وترتيبها في نماذج وهناك نموذجان من القوى: النموذج الفاعل والنموذج الارتكاسي.

وثالثا: النقد والتأويل تشريع أو فن، حيث يتم فيه إرجاع القوى والنماذج إلى أصولها التفاضلية، «أي إلى أصول تؤسس تاريخ التراتبات القيمية وتحدد كيفية ظهورها. وتتساءل: كيف تظهر التراتبات القيمية وكيف تختفي؟ كيف تتناوب القوى على المعاني؟ وكيف يتأسس تاريخ الحقيقة و المعنى؟ من هنا فالجنيالوجي طبيب ومشرّع وفنان» [4] .

هكذا يتم تشخيص الأعراض وإرجاعها إلى قوى، وتنظيم تلك القوى وترتيبها في نماذج، والرجوع بتلك النماذج إلى أصولها التفاضلية والاختلافية. تلك هي اللحظات الأساسية لنقد الأخلاق عند نيتشه، وهذا ما يجعل مفهوم القراءة والنقد عنده يتحدد اتباعا: كسيميولوجيا وتيبولوجيا وجنيالوجيا.

3. Ibid. aph.4.

4. الفكر الفلسفي المعاصر، ص30، مرجع سابق.

1 . النص الجنيالوجي كسيميولوجيا (أو كأسلوب جديد في القراءة)

هناك ثلاثة معطيات أو عوامل أثارت انتباهي إلى الأهمية القصوى والحاسمة للآليات التي بلورها نيتشه في قراءته لنصوص الفلسفة وخطابات الفكر الغربي الحديث. وهي أهمية لا تنحصر في فهم فلسفة نيتشه فحسب، بل تمتد بالأحرى لتشمل الافتراضات الضمنية المؤسسة والفاعلة في التأويل الفلسفي المعاصر لنصوص تاريخ الفكر والثقافة الحديثة بصفة عامة.

المعطى الأول ورد في مداخلة لميشال فوكو – في أول ندوة فكرية تعقد عن نيتشه، وهي ندوة روايومون، تحت عنوان «نيتشه وفرويد وماركس»، حيث يقول ما خلاصته: إن هؤلاء المفكرين الثلاثة لم يقدموا دلائل جديدة للفكر الغربي، وإنما غيّروا طبيعة الدليل والكيفية التي كان يؤوّل بها [5] ، «عندما يطرح نيتشه السؤال عن أصل المقولات الميتافيزيقية فإنه لا يبحث عن مصدر أول، وإنما عن الأصل الذي تشكّل هذه المقولات دليلا عليه، وعرَضاً من أعراضه، وعلامة من علاماته. وهي نفس القراءة التي يقوم بها فرويد لأعماق اللاشعور، فهو لا ينقّب في أغوار الإنسان وأعماقه ليكشف عن المعنى الأصلي، بل هو يبحث عن آليات اللاشعور الذي ينتج المعنى، وينتجه من اللامعنى» [6] . نفس الشيء نجده عند ماركس، فهو يعتبر الإيديولوجيا علاقة من الدرجة الثانية، فهي ليست لغة تعكس العلاقات الاجتماعية، بل تعكس علاقات الناس بالعلاقات الاجتماعية. فلو أخذنا الإيديولوجيا بهذا المفهوم لأصبحت الميتافيزيقا، باعتبارها شكلا من أشكال الإيديولوجيا، لا تأويلا للعالم وإنما لغة للغة، وتأويلا لشيء مؤوّل معيش، فلا تحيل المعاني مباشرة أيضاً على موضوعات، وإنما على تأويل سبق أن أعطيَ لتلك الموضوعات؛ وحينئذ تصبح الأوهام الميتافيزيقية أقنعة ينبغي تأويلها أو تأويل تأويلها لفضح بعدها الإيديولوجي [7] . لقد جدّد نيتشه إذن ،حسب فوكو، في منهج التفكير وآليات القراءة والتأويل، بحيث لم يوسّع مدارك العقل الغربي فحسب، ولكنه غيّر طريقته في اكتساب المعرفة وتأويل الدليل. ويربط فوكو هذا الانعطاف، الذي طرأ على أسلوب التفكير لدى نيتشه، بالتغير الذي عرفه الإبستيمي في القرن التاسع عشر؛ حيث تغير نظام المعرفة مع ظهور فقه اللغة وانفصال اللغة عن الانسان، مما أدى إلى الطعن في الكوجيطو الديكارتي باعتباره المحور الثابت الذي يجب زعزعته. فنيتشه يقول على عكس ديكارت: «أنا أفكر إذن أنا غير موجود»، لأن النشاط الأساسي للإنسان نشاط لاشعوري، وما التفكير والوعي سوى ردود فعل على ذلك النشاط. لقد كان العقل الديكارتي قد انتصر منذ القرن السابع عشر؛ وهو عقل يندرج ضمن «خط الله وتأليه الانسان»، وترسيخ منظور خطّي متدرج وأحادي للتاريخ. ومع مجيء نيتشه تعرّض هذا الخط للتصدع والخلخلة والتشظي إلى عدة خطوط، حيث اختفى المعنى الأوّلي والمركزي من الوجود. فكل ما يعني ويدل على معنى هو عبارة عن قناع يغلّف تأويلات سابقة. إنه لا يفترض مطلقا موضوعات تعرض نفسها للتأويل، وإنما يفترض تأويلا لدلائل وعلامات أخرى، فلا يوجد موضوع من موضوعات التأويل إلا وقد أوّل من قبل، وليس هناك حادث في ذاته، فكل ما

5. *Cahiers de Royaumont*, op.cit. p.186.

6. الفكر الفلسفي المعاصر، ص 142 وص143.

7. عبد السلام بنعبد العالي، الميتافيزيقا: العلم والإيديولوجيا، ص 150، دار الطليعة للطباعة والنشر، ط 1، 1981 .

يحصل ويتم ليس إلا مجموعة من الظواهر التي انتقاها واختارها كائن مؤوّل [8] . وتدمير الأنتروبولوجيا هذا يربطه نيتشه بالجروح النرجيسية التي تعرّض لها الإنسان الغربي مع التقدم العلمي. يقول نيتشه: «كانوا يحاولون إيقاظ الشعور بسيادة الإنسان وعظمته عن طريق الاستشهاد بولادته الالهية. والآن يبدو هذا الطريق مسدودا، لأن القرد يقف على بابه [9] .

المعطى الثاني ورد في مداخلة لدولوز، بمناسبة الندوة الثانية عن نيتشه عقدت تحت عنوان «نيتشه اليوم؟»، يؤكد فيها دولوز على أن الطابع الثوري لفلسفة نيتشه لا يتجلى في مستوى مضمون فلسفته ودلالات نصوصه، وإنما يتجلى أساساً في مستوى أسلوب كتابته وطريقته في التأويل. حيث الأسلوب بالنسبة لنيتشه بمثابة استراتيجية سياسية يسميها «السياسة الكبرى» la grande politique، وهو أسلوب يؤدي في نظره إلى إحداث انقلاب جذري في قيم الثقافة الغربية ومُثُلها العليا، وفي تقديرها للذات والوجود والحياة.

فالأسلوب النيتشوي - حسب دولوز - بمثابة سياسة جديدة للفلسفة. إنه الكتابة والتفكير كآلة حربية موجهة ضد الأسلوب السائد في الكتابة والتأويل. وهذه الآلة الحربية ستمكّن من تمرير ما هو غير قابل للتعقيد من قبل السنن السائدة. وكأن الأسلوب عند نيتشه يسعى إلى إقامة علاقة إشكالية بالفلسفة، علاقة لا يضبطها القانون ولا العقد ولا المؤسسة. وهذا ما يجعل نيتشه - في نظر دولوز - يختلف عن فرويد وماركس، من حيث إن الفلسفة معه لا تشعر بتاتا بأنها في عقر دارها، بل تجد نفسها منزاحة عن خصائص ومحرومة منها، وفي ترحال أبدي [10] .

المعطى الثالث مرتبط بوضعية الفلسفة بعد هيجل. فمن المعروف أن الفلسفة بعد هيجل، وابتداء من نيتشه أساساً، لم يعد لها موضوع خاص بها كما درجت على ذلك من قبل. لقد أصبحت الفلسفة بدون موضوع، مما جعلها تتحول إلى خطاب من الدرجة الثانية، أي إلى خطاب واصف يتخذ من ذاته موضوعا للتساؤل والتفكير. لقد أصبحت الفلسفة تهتم بقراءة تاريخها ووضعه موضع تشخيص وتأويل. هذه الوضعية الواصفة، إذا جاز التعبير، جعلت من الفلسفة كلاما مضاعفا: كلاما يحمل في طياته مبادئ لتفكيك ذلك الكلام. وهذا ما يعبّر عنه دولوز حينما يرى أن النص الجنيالوجي لا يقدّم لنا قراءة أو تأويلا جديدا للفلسفة فحسب، بل يمدنا أيضاً بمفاتيح وأدوات لتلك القراءة أو لذلك التأويل [11] .

أ. رهانات القراءة وافتراضاتها في فلسفة نيتشه

لعل القراءة،كما يفهمها نيتشه ويمارسها في مقاربته للنصوص والخطابات الفلسفية، تقتضي

8. . عبد السلام بنعبد العالي، **ثقافة الأذن وثقافة العين**، ص 51. دار توبقال للنشر، ط1، 1994.

9. *Aurore*, aph. 49.

10. *Nietzsche, Aujourd'hui?*, t 1, 10/18. p.164.

11. *Nietzsche et la philosophie*. p.99.

التعامل معها لا كعقلانية مغلقة، أو مجال فكري منغلق داخل معقولية زمنه، ومسيّج بأسيجته المنطقية والدلالية؛ بل تتعامل معه كفضاء عقلي مفتوح، وكعمل فكري ملتبس الدلالة، لأن من شأن هذا التناول أن يمكننا من اكتشاف الأعمال الفلسفية من جديد، وإدراجها في صلب المشكلات التي يطرحها الفكر المعاصر علينا. وبهذه الطريقة تغدو القراءة بحثا واستقصاءاً لا نفيا وإقصاءاً، «ولاشك أن البحث والاستقصاء والكشف تتطلب سبر مجالات جديدة، والحرث في حقول لم يحرث فيها من قبل؛ كما تتطلب استحداث أجهزة مفهومية ملائمة، وتجديد الأدوات المنهجية». كما أن هذه القراءة ليست باردة، «موضوعية»، فلا تسعى إلى قراءة النص قراءة محايدة لا مبالية، بل هي قراءة تستنطق النص، تحاوره وتغازله باعتباره كائنا حيا أو كما لو كان جسدا، يثير شهية القارئ ويغريه ويمارس عليه غوايته، فيحرّك لديه الرغبة في المعرفة، فيلتذ القارئ به ويؤثره ويشتاق إليه، فيدفعه إلى التماهي معه، مما يولّد لديه ضربا من الشعور النرجسي بالغبطة والنشوة، لأن كل تماه يخالطه عشق للذات والتذاذ بها. بهذه الكيفية قرأ نيتشه نصوص وأعمال المسيح، والموسيقار فاغنر، والعالم الدّيني دافيد ستراوس، والفيلسوف شوبنهاور.

إذا أردنا تحديد مبادئ القراءة، كما مارسها نيتشه في نصه الجنيالوجي، وأيضاً كما شغّلها في نقد نصوص الثقافة وخطابات الفكر الغربي الحديث، لحصرناها في الافتراضات التالية:

أولا: في القراءة النقدية النيتشوية تستوي النصوص على اختلافها، دينية كانت أم أخلاقية، فلسفية كانت أم علمية، بحيث لا يهم في هذه القراءة الفرق بين نص وآخر من حيث المضامين والمحتويات، أو من حيث الموضوعات والمفاهيم، وإنما المهم هو كيفية اشتغال الخطاب، وآليات بنائه وتشكيله للمعنى، وألاعيبه في إنتاج الحقيقة. وبالرغم من اختلاف استراتيجيات النصوص في توظيف الدلالات والمعاني، فهناك آليات وإجراءات عامة تستعملها جميع النصوص على اختلاف حقولها وأجناسها. فهي كلها تستعمل، بشكل صريح أو مضمر، آليات للإنكار سيسمّيها فوكو في نظام الخطاب بإجراءات الاستبعاد، أو منظومات النبذ [12] . كإجراء إنكار الدال والجسد، وإجراء إقامة تطابق بين الدال والمدلول، أوبين المعنى والقيمة، وهو الإجراء الذي يتكرر عبر كل نصوص الميتافيزيقا [13] ؛ بالإضافة إلى توظيفها ترميزاً أحادي الدلالة، وخدعة شفافية العلامات [14] . كما تستعمل تلك النصوص، بما في ذلك النص الفلسفي والنص العلمي، تقنيات مجازية واستعارية؛ ففي مجال علم الحياة مثلا، كان الكائن الحي يوصف في كل مرة أو طور باستعارة من الاستعارات: لقد وصف مرة بالمنظومة العضوية، وأخرى بالجهاز والآلة، وثالثها بالعمارة أوالبناء، واليوم يوصف بالرسالة والشيفرة. نفس الشيء يمكن قوله بالنسبة للنص الفلسفي، حتّى ولَوْ كانت خصوصية هذا النص من حيث هو خطاب ميتافيزيقي تجعله، حسب نيتشه، يميل

12. ميشيل فوكو، نظام الخطاب، ص9، ترجمة محمد سبيلا، دار التنوير للطباعة والنشر، 1984. وأيضاً: نظام الخطاب وإراد المعرفة، ص13، ترجمة أحمد السطاتي /عبد السلام بن عبد العالي، دار النشر المغربية، 1985.
13. *La philosophie: de Kant à Husserl*, t 3, p.224.
14. Ibid, p.223 .

إلى حجب استعاراته.وإخفائها كما هو الشأن بالنسبة لاستعارة الكينونة أو الوجود، حيث لم يتمكن من أن يتأسس كحقيقة غير مشروطة، وكمدلول خالد، وكقيمة نهائية، إلا باسم أصل يفترض دائما أنه متطابق مع ذاته. ويحضر هذا الأصل في أشكال وأسماء مختلفة: كالمبدأ، أو العلة، أو الحقيقة، أو الأساس، وهو حضور يجد ضمانته ومصداقيته في الخطاب الميتافيزيقي. هكذا، فالميتافيزيقا، من حيث هي إنكار للاستعارة، تحجب الأسئلة المتعلقة بجنيالوجيا المفاهيم وأصولها؛ ومن حيث هي اعتقاد في شفافية العلامات، تشغّل إجراءات شبيهة بإجراءات الدّين. يقول نيتشه: «فالمثالي كالكاهن، يمتلك كل المفاهيم الكبرى، فهو يؤلهها، ويؤله معها العقل أو الروح، وهو كالكاهن مسمّم للحياة ويعتبر نفسه أرقى من الكائنات الأخرى؛ وما دام الفيلسوف كالكاهن على هذا الحال فلن نعثر لديه على جواب للسؤال المتعلق بماهية الحقيقة، لأن الحقيقة تمشي على رأسها» [15].

وتبعا لهذا الافتراض الأول، تقوم القراءة على تفكيك الإجراءات الإنكارية التي يتأسس عليها الخطاب الفلسفي (الميتافيزيقي أساساً)، وفي مقدمتها إجراء إخفاء وحجب طبيعته الاستعارية، أي رفضه الأخذ بعين الاعتبار نظام الدال، الذي تكون له كمفعولات إقامةُ علاقة استيهامية بين الدال والمدلول، والعملُ على انسحاق العلامة، وتسطيحُ البعد اللسني-البلاغي للخطابية الفلسفية. إن الخطاب الميتافيزيقي، من منظور هذه القراءة، يقدّم ذاته كخطاب للمطلق، للامشروط، للحضور اللازمني، إذ يستعمل استعارات دون أن يسميها ثم يحوّلها إلى مفاهيم ومقولات [16]؛ وبحكم ذلك لا يمكن أن يُحلَّل ويفككَ إلا باعتباره تكرارا منزاحا من التأويلات، لأنه بالمعنى الحقيقي ليس اكتشافا une découverte، ولكنه استعمال بطريقة خاصة لنسق من العلامات سبق لها أن أنتجت من قبل؛ ومن ثمة فالصلابة أو الكثافة الدلالية المميزة للنص الميتافيزيقي مصدرها هو ذلك التراكم التكراري للتأويلات. يتعلق الأمر باستعارات مترسّبة تسعى القراءة الجنيالوجية إلى اختراقها عبر خلخلة وتفكيك تماسك طبقاتها. هكذا تُبرز القراءةُ السيميولوجية العمليةَ الواقعيةَ لتشكّل الخطابات، حيث تسعى لإظهار خدعتها البنيوية، «فما هي المعرفة؟ هي تأويل، استثمار لمعنى، وليست أبدا تفسيرا. في أغلب الأحوال لا تغدو أن تكون تأويلا جديدا لتأويل قديم صار غير معقول، وليس أكثر من مجرد علامة» [17].

ثانيا: لا يقول النص الحقيقة وإنما ينتج حقيقته الخاصة: إن النص الفلسفي لا يقول حقيقة متعالية ومفارقة، ولا يعكس على طريقة المرآة حقيقة الواقع الموضوعية، وإنما يخلق حقيقته الخاصة، أي يخلق إمكانا ينكشف لدى قراءته وتفكيكه. وفي ضوء هذه العلاقة، بين النص والحقيقة، لا مجال للحديث عن الخطأ والصواب في نص من النصوص، وبالأحرى في النص الفلسفي. فهذا القول يصح لو كنا

15. *L'Antéchrist*, aph.8. op.cit.
16. *La philosophie, de Kant à Husserl*, op.cit. p.238.
17. Ibid, p.240.

نتعامل مع النص بوصفه يعكس حقيقة ذهنية أو خارجية قائمة بمعزل عنه أو يتطابق معها، كما هو الشأن في النقد القديم والقراءة الكلاسيكية التي تستخدم مفاهيم الدحض والتفنيد والتناقض والتهافت، كما تسعى إلى اكتناه روح النص ومعانيه الباطنية الجوهرية، وتنصّب ذاتها حكما؛ «وطالما أن وظيفة النقد التقليدية هي إصدار حكم فإن ذلك النقد لا يمكن أن يكون إلا امتثاليا، أي متفقا ومصالح القضاة» [18] .

يقتضي هذا الافتراض الثاني التعاملَ مع النص كما لو كان حدثا؛ فنحاول استكشاف أبعاده ورصد احتمالاته، نقاربه ونسعى إلى التحرر من وطأته، أو نحاول استثماره وتوظيفه؛ «بهذا المعنى يكون النص قويا وهاما أو لا يكون، يترك أصداء ويولّد تفاعلات أو يكون عديم الأثر خافت الصوت». النص إذن لا يقول الحقيقة، وإنما يفتح علاقة مع حقيقة قد تكون خطأ نافعا أو وهما مفيدا. فما يحجبه القول ويشكِّل في الوقت نفسه شرط إمكانه هو الذي يجعل القراءة الكاشفة ممكنة. وكلما ازداد الحجب ازداد إمكان الكشف وتنوعت احتمالات القراءة وتعددت التأويلات. وثمة نصوص لا تستنفد قراءتها، وهذه هي خاصية النص القوي؛ لأنه لا يقول الحقيقة، أي لا يقول كل شيء عما يريد قوله. وهذا هو معنى قول أن للنص حقيقته.« وقارئ النص هو الذي يحسن رؤية ما لا يرى بصرف المعنى أو استنطاق الصمت أو ملء الفراغات أو تشخيص العوارض أو اختراق الطبقات، وهذه هي قيمة الكوجيطو الديكارتي: أنا أفكر أنا موجود. فقوته كما أظهر لنا نيتشه لا تكمن فيما يكشف لنا عنه، وإنما في كونه يقدّم لنا إمكانا للتفكير، أي كونه يتيح لنا التفكير في تلك المنطقة التي يستبعدها القول من التفكير، وهي منطقة الذاتية، وذلك بتفكيك مفهوم الذات للكشف عن مكوناته وشروطه، وعن ترسباته وعوارضه، وظلاله وفجواته» [19] .

تقتضي هذه القراءة إخراج النص الميتافيزيقي من وحدته الوهمية المفترضة، ومن تمركزه حول الذات، عن طريق تفكيك تلك الذات وتلك الوحدة المزعومة، عبر الحفر في طبقاته المختلفة ولحظاته المتنوعة، وجعل التسمية في حالة تمزق بواسطة إزالة الأقنعة عن طابعها الاعتباطي داخل نسق المدلولات الميتافيزيقية. يقول نيتشه: «هو ذا ما يكلفني ولا يكف عن أن يكلفني دائما مجهودات أكبر: أن أفهم الكيفية التي تُسمَّى بها الأشياء أكثر من معرفة ماهيتها كأشياء، فالتسليم بشهرة شيء، باسمه وظاهره وقيمته ووزنه ... ليس في الأصل سوى نوع من الخطأ، من الاعتباط، أضفيا على الشيء كثوب غريب على طبيعته وعلى بشرته، وأخذ يورث من جيل إلى آخر إلى أن أخذ يعمل شيئاً فشيئاً كجسم للشيء ذاته وكماهية» [20] .

إن الخطاب الميتافيزيقي، حسب نيتشه، يتغذى بإنكار متكرر لأصوله، مما يعني أن اللغة الميتافيزيقية تشتغل على طريقة الاعتقاد، أي كنسق من المعتقدات الخالدة، حيث اللحظة الدّينية والأخلاقية تنقش ما بين سطور النص الميتافيزيقي، لأن الاعتقاد في حقيقة المفاهيم وشفافية العلامات يناظر في نهاية المطاف الاعتراف بقيم أخلاقية خالدة. ذات المقاربة استعملها نيتشه لإظهار مضمرات

18. رولان بارت، النقد والحقيقة، ص15، ترجمة وتقديم إبراهيم الخطيب، مراجعة محمد برادة، الشركة المغربية للناشرين المتحدين، ط 1. 1985.

19. نقد النص/النص والحقيقة 1، ص18. مرجع سابق.

20. *Le Gai savoir*, livre deuxième, aph.58, . op.cit .p.136.

الكوجيطو الديكارتي، ما دام الإمساك هنا أيضاً يتم بالعلة في رسمها الوهمي/الخيالي، من حيث إن الوهم النحوي يتمثل في افتراض فعل معزول عن الفاعل وإرادة مفصولة عن قوتها. فالكوجيطو يقدّم لنا صورة مقتضبة ومكثفة عن النموذج العام للملفوظات الميتافيزيقية، من حيث إن هذه الملفوظات تلعب لعبة الخلط والالتباس بين الفاعل والمفعول، بين النحو والخطاب الفلسفي. فالكوجيطو يمثّل فيما وراء كل استعارة، أقنومَ الذات الواهمة والعلةَ الخيالية؛ وهذا يوجد في أساس التحويلات والانزياحات التي تجريها الميتافيزيقا بشكل صامت؛ وما الكوجيطو سوى عَرضها الأكبر [21]، من حيث هو ممارسة تقوم على الاعتقاد والإيمان باللغة، سيجد تفسيره في مسلّمة العلة الفاعلة المتمثلة في الذات النحوية التي يفترض أنها فاعلة. وهكذا فقراءة الكوجيطو تبين أنه مؤشر أو عرض على قوة الأوهام في الخطاب الميتافيزيقي.

ثالثا: النص كلعبة للإخفاء والإظهار. إذا كان النص لا يقول الحقيقة، بل يخلق حقيقته، فلا ينبغي التعامل مع النصوص من خلال ما تقوله أو بما تنص عليه وتصرّح به، بل بما تسكت عنه ولا تقوله، بما تخفيه وتستبعده «لأن النص، كما يقول دريدا، لا يكون نصا إلا إذا أخفى عن النظرة الأولى قانون تركيبه وقاعدة لعبته، وهو يظل لا مدركا على الدوام» [22]. فالنص ليس نسقا ينغلق على ذاته، وليس سطحا يظهر فيه المعنى أو يختفي فيه، بل يبقى مجالا مفتوحا بالرغم من أن له نظامه وقواعد اشتغاله، ويشكّل مساحة يمكن التسلّل من فجواتها وبياضاتها للكشف عن حيل الكلام وخديعته، لأن اللغة، كما سيبيّن التأويل الفيلولوجي النيتشوي، تستعمل دوما لغير ما وضعت له في الأصل. ويرجع نيتشه أصل قيام مسافة بين ما يقوله القول وما لا يقوله إلى تلك الهوة أو الفجوة التي توجد بين الوجود والموجود، بين الحدث والمفهوم، بين الدال والمدلول، بين الكائن ونسيان الوجود؛ وهذه الهوة هي التي تجعل للامفكر فيه سلطة على الفكر، وتمنح للمجاز والاستعارة سلطة داخل اللغة. بل إن العدمية ذاتها ليست في أصلها سوى مفعول لذلك الابتعاد أو المسافة التي تفصل بين الواقعة والفكرة [23]؛ وهو ما يمكن من ظهور فكرة القيمة، أي المثل الأعلى الذي ينبغي بلوغه [24]؛ ذلك لأن القطيعة القائمة بين المثال والواقع، بين الحقيقة والظاهر، قطيعة عدمية من حيث مبدؤها [25].

تغدو القراءة تبعاً لهذا الافتراض الثالث، نمطاً من «الممارسة الحربية» تهوي على النصوص بمطرقتها لكي تفسح المجال لثغراتها وبياضاتها. ولقد حدد نيتشه قواعد هذه الممارسة الحربية في كتابه **هو ذا الرجل**، حيث يقول: «إن تكتيك الحرب التي أشنها قائم في أربعة مبادئ: أولا أنا لا أحارب إلا الأشياء المختصرة (...) وثانيا لا أحارب سوى الأشياء التي لا يكون لي حلفاء ضدها (...) وثالثا لا أهاجم الأشخاص إطلاقا وإنما باعتبارهم مرآة مصقولة للثقافة المنحطة (...) ورابعا، لا أهاجم سوى تلك الأشياء التي يتم استبعاد كل الفروق الشخصية فيها» [26].

مارس نيتشه هذه القراءة في نقده لنصوص العالم دافيد ستراوس، والفنان فاغنر، وكذا في تفكيكه للنص الأخلاقي المسيحي، وفي قراءته لمحاورات الفيلسوف/ الزاهد سقراط، ونصوص «الفيلسوف

21. *La philosophie, de Kant à Husserl*, op.cit. p 231.
22, Derrida, *La dissémination*, Seuil, 1972.p.71.
23. Nietzsche, *Le nihilisme européen*, introduction et traduction par L'Antéchristremer. Marietti, Kime, 1997. p.9.
24. Jean. Paul Resweber, *La philosophie des valeurs*, Puf, 1992 p.59.
25. Ibid , p.13.
26. *Ecco Hommo*, aph.7. op.cit.

الملحد» شوبنهاور. تتمثل هذه القراءة في المباغتة بالهجوم العنيف على رموز وشخصيات مرموقة ونصوص مشهورة لإظهار مواقف وأوضاع غير واضحة من حيث أصلها، وملتبسة غير قابلة للتمييز والإدراك. فبواسطة ضربات المطرقة يسعى نيتشه أن يدفع الفيلسوف إلى الاعتراف، والكشف عما يخفيه أو يسكت عنه، أو عما يقصيه ويستبعده. ولا شك أن هذه القراءة متلاحمة مع منظورية نيتشه من جهة، ومع منهجه الجنيالوجي من جهة أخرى: فهي متلاحمة مع المنظورية لأنها تحقق مطلبها المتمثل في احترام مبدأ الاختلاف في مقاربة الحقيقة. والمنظورية ليست في آخر المطاف سوى الإقرار بتعدد وجهات النظر واختلاف زوايا الرؤية؛ وهي أيضاً منسجمة مع المنهج الجنيالوجي لأنها تستغل إمكانية موضعة حدث ما أو مفهوم أو نص، داخل سياق أوسع يوحي به النص لكنه يسكت عنه ويخفيه في الوقت ذاته. فآلية المباغتة، كسمة خاصة بالقراءة بما هي ممارسة حربية، تكشف الافتراضات اللاشعورية، والمضمرات المطموسة.

هكذا تكشف القراءة التفكيكية، من خلال هذا الافتراض الثالث، القناعَ عن طبيعة الخطاب الفلسفي من حيث هو خطاب مخاتل ومخادع، يمارس آلياته في الحجب والكبت والامّحاء والاستبعاد؛ «يسكت النص ليس لأن مؤلفه بخيلٌ بالحقيقة على غير أهلها، لا بسبب تقيته من سلطة يخشاها، ولا لغرض تربوي تعليمي يرمي إليه، بل لأن النص لا ينص بطبيعته على المراد، ولأن الدال لا يدل مباشرة على المدلول» [27] .

لقد بينت القراءة النيتشوية للنصوص والخطابات، وعلى رأسها الخطاب الفلسفي، أن القول الفلسفي، مثله في ذلك مثل القول الأخلاقي والقول الدّيني، لا يخلو من اعتقادات وخروقات واستعارات ومخاتلات، بمعنى أنه ليس قولا برهانيا محكما، كما ذهب إلى ذلك أرسطو ومن حذا حذوه من المشائين المسلمين كابن رشد؛ وليس كلاما متطابقا مع ما يدّعي قوله، بل هو حمّال أوجه، وذو دلالة كثيفة، ويمارس فيما ينطق به من «حقائق» شيئاً من الإسقاط والاستبعاد والإخفاء والتصعيد. لهذا يعتبره نيتشه الوجهَ الآخر للخطاب اللاهوتي من حيث اشتغاله كمنظومة اعتقاد، ومن حيث استخدامه لنفس آليات الكبت والتغييب المجازي والتوظيف الخيالي التي يستخدمها ذلك الخطاب؛ ومن ثمة يغدو التداخل بين الفلسفة و الدّين غير مقتصر على التباس المفردات، بما هما معا يستعملان اللغة الطبيعية، التي تقوم على الالتباس والمجاز والاستعارة، بل إن هذا التقاطع بينهما راجع أيضاً إلى التماثل في طريقة اشتغالهما وفي آليات إنتاج ما يعتبرانه بمثابة حقائق. فخطاب الفلسفة، بما هو ميتافيزيقا، يتعالى عن الوقائع والأحداث، ولا يتعامل معها إلا كشواهد وعلامات، شأنه في ذلك شأن الخطاب اللاهوتي «ففي الخطاب اللاهوتي تعتبر الأشياء والكائنات مجرد شواهد تشهد على وجود الكائن المفارق، وفي خطاب العقل تعتبر الملفوظات والوقائع الخطابية مجرد علامات تنبئ بوجود المعاني البكر في النفس أو المفاهيم المحضة في الذهن» [28] . ولا جدال في أن النص تُختزل أبعاده الفلسفية وتتقلص فسحته المفهومية، بقدر ما تزداد برهانيتُه وعلميتُه، ونسقيتُه، ومنطقيتُه «فلنلاحظ مثلا هنا أن حقل

27. نقد النص، ص 16. مرجع سابق.
28. نقد النص، ص10. مرجع سابق.

الإمكان أضيق عند الفيلسوف ابن رشد مما هو عليه عند فلاسفة المشرق، وهو أضيق عند الفلاسفة المسلمين مما هو عليه عند المتصوفة كابن عربي. وما ذلك إلا لأن النص الصوفي مثله في ذلك مثل النص النيتشوي يتقاطع فيه الشعري بالجسدي، والحيوي والغريزي بالعقلي» وبالإضافة إلى هذا التكامل في النص الجنيالوجي بين الفلسفة والشعر. وبين الجسد والعقل؛ فهو أيضاً نص يحمل في طياته تناصاً، لأنه يسعى باستمرار إلى نبش المنسي وتحرير المكبوت والمهمّش. ولهذا وجدنا النص النيتشوي، من حيث روحه، عبارة عن كائن لا يستغرقه اسم ولا رمز ولا فكرة؛ بل إن حقيقته مستعصية على الكشف، وكينونته أوسع وأغنى مما هو عليه. ففي أحد رسائله، يعتبر نيتشه ذاته كتجسيد لجميع أسماء التاريخ [29]. بل هو، كما يقول جياني فاتيمو، لا يشعر بهويته في أي مكان، لهذا يشعر باستمرار بالحاجة إلى الخروج من جلده، أي من شكله ولغته، وإلى تطهير ذاكرته من ركام العقائد والمسبقات [30].

ب. إشكالية التأويل وآلياته في فلسفة نيتشه

ما كان للتأويل عند نيتشه أن يأخذ مكانته الهامة، من حيث هو أساس التفكير وآلية القراءة في فلسفته، إلا بعد أن أخضعه لتحويل جذري، لم يكتف بموجبه بتغيير دلالته السابقة اللاهوتية والميتافيزيقية، بل زحزح طوبولوجيته والأرضية التي كان ينطلق منها. لقد كان التأويل الميتافيزيقي، كما تأسس داخل فلسفة أرسطو، وكما حدّد ابن رشد من بعده شروطه [31]، يتم انطلاقا من ثنائية الحقيقة والخطأ من حيث هما قيمتان مطلقتان، ومعياران يقاس بهما الخطاب؛ لقد كان التأويل يفيد معنى الخطاب الكاشف لما هو عليه الواقع في حقيقته، و يجد تعبيره في النموذج القضوي le modéle propositionne كما يعثر على تبريره في خطاب اللوغوس. **فكتاب الطبيعة** هو بصفة خاصة كتاب الله في القرون الوسطى.وكل ما يشتغل كاستعارة في هذه الخطابات يؤكد امتياز اللوغوس ويؤسس المعنى الخالص المعطى للكتابة» [32]. يسعى النقد النيتشوي هنا إلى إبطال مفهوم العقل الإنساني أو اللاهوتي، بما هما عقلان يزعمان المعرفة الكاملة والشاملة لما يحدث في العالم.

أما في دلالته اللاهوتية، فلقد امتزج التأويل بتفسير النص الدّيني l'exégèse [33]، وصار يعني البحث عن المعنى الباطن الأول وراء الحروف والمعنى الظاهر، فيظل التأويل هنا دينيا ودغمائيا يبحث عن حقيقة أصلية وواحدة تضمن للنص قداسته وللعقيدة صفاءها.

إن إقامة الفلسفة على أساس التأويل تقتضي إنشاء جغرافية جديدة للتفكير، تقطع مع التصور الميتافيزيقي للحقيقة ومع مستلزماته الرئيسية، التي تكرّست عبر أربع محطات أساسية في تاريخ الفلسفة: الفلسفة الافلاطونية وقسمتها الأنطولوجية، الفلسفة الأرسطية ومنطقها للهوية، الفلسفة السكولائية ولاهوتها، والفلسفة الحديثة ومعقوليتها، من حيث هي عوائق أمام تجلّي الحقيقة كمشكلة في ذاتها،

29. . رسالته إلى جاك بوركارد. 6 يناير 1889.
Dernières lettres, . Préface de Jean.Michel Rey, traduit de l'allemand par Catherine Perret, Rivages, 1989, p.151
30. *Cahier de Royaumont*. op.cit. p.211.
31. محمد عابد الجابري، نحن والتراث، ص274 إلى ص282، دار الطليعة / المركز الثقافي، 1980.
32. Derrida, *De la grammatologie*, Minuit, 1967. p.27.
33. Jean Pepin, l'herméneutique ancienne, les mots et les idées, *Poétique*, Seuil, 23/1975. p.291.

وأمام انبثاق العالم في صيغته التأويلية. وفضْل نيتشه الكبير على الفلسفة يتمثل بالضبط في اكتشاف المفارقة التي تنطوي عليها العلاقة التي أقامتها الفلسفة مع الحقيقة، من حيث هي علاقة انتهت بإضفاء طابع أخلاقي مقدس عليها، مما جعلها بمنأى عن المساءلة والنقد، بالرغم من تناقض الأنساق الفلسفية الصارخ في نظرتها إلى الحقيقة. وهذا ما يجعل خطاب الفلسفة عن الحقيقة، حجاباً ونسياناً لها باعتبارها مشكلة. ولهذا النسيان معنى أنطولوجي، لأن إمكان الحديث عن الحقيقة عبر نظريات مختلفة ومتباينة يستوجب كشرط له الاحتجاب الضروري للحقيقة بما هي مشكلة [34].

ب . 1. شروط التأويل وأسسه

يتأسس التأويل في فلسفة نيتشه، بما هو طرح جديد لمسألة الحقيقة في الفلسفة، على الأسس أو الشروط التالية:

1. أ. العالم بمثابة نص

يقتضي هذا الأساس الأنطولوجي الأول للتأويل النظر إلى العالم باعتباره يشكّل نصا أصليا قابلا لعدة تأويلات، وأنه لا يوجد في درجة صفر للمعنى [35]؛ وهذا التصور الجديد يخلع عن العالم صفة الشيء في ذاته غير القابل للمعرفة، كما ينزع عنه صفة الموضوع بما هو موضوع حاضر أمام الذات، وقابل للتمثل من قبَل الكوجيطو؛ وبهذا فهو يخرج التفكير الفلسفي من الإشكالية القديمة للجوهر والعرض والماهية والظاهر، وكذا من الإشكالية الحديثة للذات والموضوع. ليس العالم موضوعا وليس شيئا في ذاته، وإنما هو وجود قابل للتأويل، أو بالأحرى وجود مؤوّل. كما أن هذا التصور يسعى إلى استئصال جذور وهْم القسمة الأنطولوجية وما تستلزمه من تفاضل أخلاقي بين العالمين، وتبيان أن «العالم الحق» مجرد وهْم وخطأ، وأن العالم الظاهري الذي تعتبره الميتافيزيقا واللاهوت خطأ ووهما هو العالم الوحيد الموجود فعلا. يقول نيتشه: «ليس هناك واقع فيما وراء الواقع الموجود، ليس هناك عمق يضيء، والظاهر بالنسبة لي ليس نقيض الوجود، ليس قناعا، بل إنه الحياة وهي تسخر من ذاتها لكي تجعلني أعتقد أو أحس بأنها مجرد مظهر» [36].

إن الصيغة التي يتجلّى من خلالها العالم، هي الصيغة التأويلية، وبحكم ذلك فالتأويل لا يستنفد معاني نص العالم، والعالم كنص لا عمق ولا علو له. لقد تناست الميتافيزيقا أن سطح الشيء هو أعمقُ بُعْد فيه، على غرار مظهر الوجه أو الجسد. فالسطح هو الجغرافية الجديدة للتفكير. كأن نيتشه بهذا يجيب على سؤال طرحه كانط «ما هو التوجه في التفكير؟» فأعاد نيتشه توجيه التفكير لا نحو العمق، كهف ما قبل السقراطيين، ولا نحو العلو، سماء المثالية الأفلاطونية وإله الفلسفة المدرسية وكوجيطو الفلسفة الحديثة بما هو ذات متعالية. وبهذا أسكن نيتشه الفلسفة والتفكير عالمَ السطح، حيث تتجدد الحياة ويحدث الحدث وتجري الصيرورة. فضد الحقيقة الميتافيزيقية التي كانت تسكن العمق والعلو

34. منظورية الحقيقة عند نيتشه، يوسف بن أحمد، مجلة الفكر العربي المعاصر، ص 50، العدد 102/103، 1998.
35. عبد السلام بنعبد العالي، ميثولوجيا الواقع، ص40، دار توبقال للنشر، ط 1، 1999.
36. Jacqueline Russ, *La marche des idées contemporaines*, un panorama de la modernité, Armand Colin, 1994, p.14.

بما هو عالم الحق والوجود المعقول، وتعارض السطح بما هو عالم الخطأ والوهم والوجود الظاهر المحسوس، يسعى نيتشه إلى هدم كهف الميتافيزيقا الأجوف وسمائها الخالية. لهذا يعد نيتشه بحق فيلسوفَ السطح من حيث إنه يتخذ من الأرض الأفق الأساسي لتفكيره ووجوده. وعندما يتجلى السطح كأعمق بعد في العالم، يسترجع المظهرُ آنذاك إيجابيته الأصلية المفقودة. يقول زرادشت: «العالم نفسه نضج والعنب أصبح أسمر (...). العالم عميق أكثر مما يتخيله النهار» [37].

إن اعتبار العالم بمثابة نص، يجعل العالم يتميز بعدة سمات وخصائص أهمها: أولا، التأكيد على الطابع الفوضوي والسديمي للعالم. يقول نيتشه: «إن سمة العالم هي الفوضى الأبدية لا لغياب الضرورة فيه، وإنما لانعدام النظام والتسلسل والشكل والجمال والحكمة في إطاره، وباختصار لانعدام أي جمالية إنسانية فيه» [38]. إن التأكيد على الطابع السديمي للعالم يهدف إلى تحرير التفكير الجديد من التصورات التقليدية المحرّفة لحقيقة العالم: فهو يحرره من مفهوم «الكوسموس» في الفلسفة اليونانية، وهو مفهوم ميتافيزيقي بل وأسطوري يتصور العالم كنظام يتكون من عناصر متناسقة، متفاضلة في مراتبها؛ كما يحرره من التصور الغائي اللاهوتي الذي يربط العالم بالعناية الإلهية ويجعل منه علامة أو شهادة عليها [39]؛ وأخيرا يحرره من التصور العلمي الميكانيكي الغاليلي، الذي يتمثل العالم ككتاب مؤلف من أشكال هندسية، ومكتوب بلغة المعادلات الرياضية، يمكن للعقل أن يدرك هيكله الرياضي ويصوغ قوانينه الفيزيائية. إن «السديم» من حيث هو نفي للمبدأ والأساس يحفظ حقيقة العالم من خطرين: إرجاع الوجود المتكثر والمتنوع الذي يشكّله العالم إلى مبدأ أو أصل أول يحوّله إلى وحدة فيقضي على فرقه واختلاف منظوراته، أو دفع الوجود المتغير والحيوي للعالم باتجاه غاية نهائية لا يقلّ مفعولها السلبي عن فعل الأصل والأساس. لكن السديم يؤكد الصيرورة الأبدية للعالم التي لا تعرف بداية ولا نهاية، ولا تستقرّ على هيئة معينة أو شكل ثابت، ولا تتقيد بمعنى أو مفهوم واحد. يقول نيتشه: «الأفعى التي لا تستطيع خلع جلدها تموت، حالُها كحال تلك الأذهان التي تمنع عن تبديل وجهات نظرها، فتبطل أن تكون أذهانا [40]». وعلى العكس من ذلك، يفسح السديم المجال ليصير كل شيء وكل فرد هو ذاته، وليوجد على نمط الوجود الذي يخصه. ففي مدخل نصه الجنيالوجي، وأثناء قراءته لسيرته الذاتية، يتحدث نيتشه عن الأفكار التي تنبثق من الإنسان بشكل ضروري مثل انبثاق الثمار من الشجرة، تنبثق من قول نعم ولا، ومن ذات الإرادة وذات الشمس، إذ كل غريزة منظمة بإرادة فردية واحدة. لكن وحدة الإرادة هاته ليست معطاة سلفا، لأن

37. *Ainsi parlait Zarathoustra*. t 2. *La chanson ivre*. aph. 6. p.357.
38. *Le Gai savoir*, livre troisième. aph. 109. p.192.
39. *La volonté de puissance*, livre quatrième. L'éternel retour aph. 380 , 383 , 384.
40. يانكو لا فرين، نيتشه، ص53، ترجمة جورج جحا، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت 1973.

هناك سديماً أصليا، بل يجب غزوها وفتحها باستمرار. وأثناء حديثه عن فاغنر، يقول بأن طفولته كانت كلها خليطا سديميا مطلقا، ولكنه انتهى فيما بعد إلى أن يعثر على وحدته وأن يغزوها [41] . وهكذا فالأنا (أي الماهية أو الهوية أو المعنى) لا توجد بشكل سابق على التجربة، ولا على القراءة. فكل واحد يقتفي طريقه بدون علم مسبق به، وباتباعه له يكتشفه. ومن جهة أخرى، أدرك نيتشه جيدا أنه حينما كتب «شوبنهاور المربي»، وهو الجزء الثاني من مؤلفه **اعتبارات في غير أوانها**، عثر في النص على ذاته، ولكنه أثناء كتابته له لم يكن يدري أنه يتجه نحو مركزه. فالإنسان، بمعنى ما، يعثر على مركزه الحق بإعادة قراءته لنصوصه، وإعادة كتابته لسيرته؛ وأثناء هذه العودة النقدية إلى الذات، وهي ما قام به نيتشه في مؤلفه **هو ذا الرجل**، يقوم بنوع من زرع ذاته باتجاه ذات أخرى، حيث ليست هناك ذات وصلت إلى القمة وما عليها إلا أن تتكرّر وتكرّر ذاتها أو تتطابق معها، لأن الإنسان جسر أو معبر ولا غاية.

إن الطابع السديمي للعالم، بما هو سيلان شمولي للوجود، يعتبر **شرطا أنطولوجيا** لإمكان التأويل. أما **شرطه الثاني** فهو إثبات صفة صيرورة العالم، لأن هذا يفترض إلغاء الصيغة الميتافيزيقية واللاهوتية للعالم، أي يفترض مقولة «أفول المتعالي». يقول نيتشه: «إنه لسذاجة أن نحاول الإحاطة بالحياة في شموليتها وانطلاقا من مظهر من مظاهرها، كالوعي أو الروح أو العقل أو الأخلاق (...) وبالتالي إذا ألغينا فرضية وجود وعي كلّي، خالق الغايات والوسائل، فنحن نلغي في الوقت ذاته فكرة إله أسمى من العالم، إله خلق العالم حبّا في الإنسان، ومعه يتم إلغاء الفكرة العلمانية، فكرة وجود نظام أخلاقي للكون. وحينما يتم إلغاء (هذه الفرضية)، ينكشف العالم من جديد كما كان في أصله، في براءة صيرورته، بدون ذنب وخطيئة وفيما وراء الخير والشر» [42] . فالعالم لا ينفك يهدم ذاته ويبنيها، ويزهر في مظاهر متعددة، ويدفّق زخم أشكاله بلا حساب ولا قانون، وينوّع منظوراته اللامتناهية. من هنا الطابع التراجيدي لكل معرفة تتعلق بحقيقة هذا العالم الذي يحكمه السديم والصيرورة، لأن عليها أن تقول نعم لتُغيّر العالم وتبدّل الوجود. ففي هذا العالم تكون الذات التي تعيش تعدد المنظورات والتأويلات ذاتاً فاقدة لأدوات المعرفة التقليدية من مفاهيم ومقولات ومبادئ، بما هي أفكار قبلية تنظّم الذات بواسطتها مادة العالم. يقول نيتشه: «إن عالمنا هو بالأحرى عالم لا يقيني، متحول، متغير، ملتبس، وربما عالم خطر، وهو بلا شك أخطر بكثير من العالم البسيط والمستديم في الوجود، المتوقع والثابت، أي أنه كل ذلك الذي كان قد مجّده الفلاسفة السابقون (...) تمجيداً يفوق كل اعتبار» [43] .

و**الشرط الثالث** للتأويل، هو اعتبار العالم لا متناهيا. يقول نيتشه: «إلى أي مدى تكون الصفة المنظورية للوجود صحيحة (...)؟ إن العالم أصبح من جديد بالنسبة لنا عالما لا متناهيا، بمعنى أنه لم يعد بإمكاننا أن نسلبه إمكانية الإفضاء إلى تأويلات لا متناهية، إن القشعريرة الكبرى تعاودنا من جديد» . فاللاتناهي، الذي هو صفة للعالم بما هو نص الوجود، ليس تناهيا أنطولوجيا أو ماديا، وإنما هو لامتناه من جهة إمكان تأويله كعالم، بدون التقيد بشروط الحقيقة والاقتصاد الكلاسيكي للتعريف.

41. Karl lowitch, Nietzsche et l'expérience de la récupération du monde, *Cahiers de Royaumont*. op.cit. p.63.

42. مجلة الفكر العربي المعاصر، ص58، مرجع سابق.

43. *Le Gai savoir*. livre cinquième. aph. 374. p.399.

فالتأويل هنا يشترط المنظورية، أي أن اختلاف وجوه العالم يكون بنسبة اختلاف النقط التي تنظر من خلالها الإرادة إلى ذلك العالم، بحيث حقيقة وجود العالم تظهر ظهورا مختلفا في كل نقطة تقيم بها إرادة فردية. كما أن العالم حاضر بكل قوته وثقله في كل النقط التي تكوّنه من جهة. تقتضي فكرة لانهائية تأويلات العالم إلغاء مفهوم وحدانية الحقيقة وطابعها المطلق، ومن جهة أخرى إبطال مفهوم العقل المطلق بما هو معرفة مطلقة وكلّية بما يحدث في العالم.

1. ب. العالم هو مجموع المظاهر التي يتجلّى من خلالها

إذا كانت الحقيقة الميتافيزيقية، بما هي حقيقة متعالية أوباطنية، لا توجد إلا في العلو أو في العمق؛ فإن «الحقيقة» الجنيالوجية، التأويلية، تتخذ من الأرض، أي من عالم السطح، أفقاً أساسياً لها. وعندما يتجلى السطح كأعمق بعد في العالم، يكف المظهر، إذ يستعيد قيمته الأصلية، أن يكون مجرد معبّر نحو حقيقة مفهومة كماهية أو كجوهر، بل يصبح بدوره إظهارا كلّيا وظهورا حقيقيا للوجود. فالعالم بما هو تأويلات متعددة ليس أكثر ولا أقل من المظاهر التي يتجلى من خلالها للعيان. وهذه المظاهر تشكل بدورها علامات على الإرادة التي تؤوّلها انطلاقا من منطق الحياة، ومن لعبة القوى التي يكون الجسد مسرحَها. فالعالم في ذاته ليس حقيقياً ولا خاطئاً، وإنما يكسب هاتين الصفتين من المنظور الذي من خلاله تتأوّله تلك الإرادة. وكما لا توجد حقيقة في ذاتها، لا يوجد أيضاً عالم في ذاته يكون له جوهر قار وهوية ثابتة. فالعالم شبكة علاقات تكوّنها العلامات بما هي موضوعات تتأولها الإرادة وفق رغباتها وطلبها للقوة. فادعاء تمثّل العالم في كلّيته، وتوليف كل منظوراته من موقع تركيب متعال على الطريقة الكانطية، أو داخل نسق عقل مطلق على الطريقة الهيجلية؛ يؤدي إلى سلب غير مشروع للعالم من سماته المكونة لحقيقته التأويلية بما هي حقيقة متعددة. التأويل إذن نظام وتشكيل تحدثه الإرادة عند قراءتها لنص العالم من حيث هو شبكة من العلامات والأعراض ترسلها مظاهر الأشياء. وسيميولوجيا العالم هاته ستكون متحركة ومتكثرة بحكم صيرورة العالم ذاته، متصارعة و متجددة بفعل إرادات القوى التي تمنحها قيمتها وحقيقتها. وهكذا يجعل التأويل، كما يفهمه نيتشه، من تعددية الحقيقة مقصدا نهائيا للتفكير، ومن الفرق والاختلاف أساساً له.

وخلاصة القول أن هناك علاقة حميمة بين التأويل والمنظورية، بحيث تستجيب تعدديةُ التأويل لتعددية المنظور، لأن نص العالم سديمي وفوضوي في أصله، ملغز وملتبس ومتغير، ومن ثم فهو بحكم تشظّيه غير محدد سلفا، لا متناه وغير قابل للاستنفاد تجربةً ومعرفةً. فالنص هو أبدا أفق منفتح يحتضن كل التأويلات الممكنة، أما محاولة توحيد تلك المنظورات والتأويلات في إطار منظور أو تأويل واحد ووحيد، على غرار التأويل الميتافيزيقي، فيعبّر عن قوى ارتكاسية وإرادة عدمية؛ ولهذا فهو بمثابة قراءة رديئة لنص العالم ولتعدد مظاهره، لانها تغيّب كثافته الدلالية ولا تتعامل معه كنسيج من العلامات والأعراض. وبكلمة واحدة فهي قراءة ارتكاسية لأنها لا تقول نعم للطابع التراجيدي للوجود، ولا تحترم

خصائصه المتمثلة في الإقرار بجدّته المطلقة، وفجائيته، وفرقه، وصيرورته، وتعدده، ولا نهائيته [44] .

ب. 2. وظائف التأويل وآلياته

تتمثل الوظيفة المعرفية للتأويل في ثلاث وظائف أساسية:

أولا، تنظيم فوضى العالم وتشكيلها، أي تخطيط وفرض قدر من النظام والشكل على السديم الأصلي لإرضاء حاجات الإنسان العملية والحياتية. والتأويل هنا يعني فن تشكيل نص العالم بواسطة المقولات والاستعارات التي هي، بالنسبة إلى الإنسان، قيمٌ تعبّر عن ضرورات حيوية.

ثانيا، تغذية الصراع وتفعيله بين المنظورات المختلفة كمراكز تأويل ينطق كل واحد منها بلسان إرادة قوة معينة، من حيث هي شكل من أشكال الهيمنة.

ثالثا، خلق وإبداع القيم بشكل حرّ وأصيل، من حيث أن المعنى لا يوجد بشكل جاهز سلفا في نص، وإنما هو مفعول لإرادة القوة وعرَض من أعراض صيرورتها. وظيفة التأويل هنا تتمثل في تجريب إمكانات جديدة للوجود، وخلق الشروط الملائمة لتكوين الأفراد المستقلين الأحرار [45] .

بيد أن قيام التأويل بهذه الوظائف المرحة، المتمثلة أساساً في تشكيل العالم وخلق سلّم جديد للقيم والتمكين من انبثاق الإنسان الحرّ، لا يستقيم إلا إذا كان مسبوقا بعملية قلب جميع القيم؛ لأن «من يريد الخلق والإبداع، في الخير أو في الشر، لابد أن يبدأ أوّلا، بإفناء القيم وإهدارها» [46] . وهذا لن يتم إلا بتنشيط آليات إزالة الأقنعة وفضح الأوهام، وتشخيص أعراض الانحطاط والعدمية بشكل واسع.

لهذا وجدنا القراءة الجنيالوجية توظف الفيلولوجيا كآلية تأويلية مضادة للتأويل الأحادي المحرّف لنص العالم. وليست الفيلولوجيا، في الممارسة النيتشوية، غير القراءة البطيئة للنصوص التي تسعى إلى تفكيك لغة الخطابات بهدف إزالة الأقنعة عن أفخاخها الدلالية، وكشف الأوهام التي تنطوي عليها، وفضح طبيعتها المخاتلة والمخادعة. يعرّف نيتشه الفيلولوجيا على النحو التالي: «الفيلولوجيا، في مرحلة كثرة القراءة، هي فن تعليم القراءة وتعلّمها، إنها القراءة البطيئة والصبورة لنص الواقع والثقافة، وخاصة الثقافة المنحطة كالأخلاق» [47] . تقرأ الفيلولوجيا إذن الأخلاق. ولا حاجة إلى التذكير بأن مفهوم الأخلاق عند نيتشه مفهوم شامل يشير إلى الميتافيزيقا واللغة و الدّين، من حيث هي أسلوب في الكلام يقوم على تزييف النصوص، و يتّخذ هذا التزييف شكل «التسمية الكاذبة». ولهذا فإن الخطاب الأخلاقي لا يجب التعامل معه بكيفية حرفية ومن خلال دلالته اللفظية، لأنه في هذا المستوى خال من المعنى. يقول نيتشه: «تساهم اللسانيات في إثبات كون أن الإنسان تجاهل الطبيعة وزيف أسماءها، ونحن ورثة هذه التسميات المزيّفة للأشياء، فالعقل الإنساني كبُر في هذه الأخطاء، ومنها تغذّى وتقوّى» [48] .

44. Revue *Philosophie*, Au delà du sujet: remarques, sur Nietzsche et la métaphysique, Claude Romano, Minuit n:58, 1998, p.87. et p.88.

45. Nietzsche, *Les philosophes préplatoniciens*, p.45. texte établi à partir des manuscrits par Paolo D'iorio, L'éclat, 1994.

46. عبد الرحمن بدوي، نيتشه، ص161، خلاصة الفكر الأوروبي، الناشر، ط5، 1975.

47. *Considérations inactuelles*, La philosophie au marteau, Ceux qui veulent rendre l'humanité meilleure, ph.1, p.59. Denoel / Gonthier, 1899.

48. *Haut trés haut*. 1 , aph.23 , 24.

لقد ابتدع الفكر البشري منذ القدم أسماء وتسميات تناقض الصيرورة، إذ ليست الكلمة أو اللفظ في أصله سوى نقلا اعتباطيا واستعارة، والقوة التي تقوم بذلك هي إرادة القوة، وذلك بهدف تصعيد الصيرورة وفرض هيمنتها عليها. ويعتبر الكذب الطريقة الوحيدة لتثبيت الواقع والحياة، والإمساك بهما في كلّيتهما. وإذا كانت التسمية هي فرض شكل على المادة بهدف إخضاعها وتملكها، لأن التسمية بطبيعتها تقوم على التزييف والكذب، فإن نيتشه يميّز بين نوعين من الكذب: «كذب الفنان» وهو كذب قوي وفعّال، و«الكذب المقدّس» le mensonge sacré وهو كذب الضعيف والنموذج الارتكاسي. فإذا كانت لغة القوي تتجلى من خلال فرض تسميته على الأشياء، فإن لغة الضعيف، أي اللغة الأخلاقية والميتافيزيقية بصفة خاصة، تقدّم ذاتها كلغة مضادة، كلغة سلبية نافية وارتكاسية، لأنّ الضعيف يقلب التسمية القوية ولا يخلق لغة ولا عالماً. وهو يسمّي تحت ضغط الحاجة، ويفسد التقويمات ويقلبها لصالحه «فكل الأخلاق النبيلة نشأت من فوز يقول «نعم» لذاته، بينما أخلاق العبيد تقول «لا» للآخر ولما يوجد خارجها، وقولها «لا» هو ما يشكّل قدرتها على الخلق» [49].

إنّ العبد لا يعرّف، وإنما يقلب تعريفا وتحديدا كانا موجودين من قبل. يرى نيتشه أن هذا القلب لوجهة النظر التي تقوّم، وهذا التوجه الضروري نحو الخارج بدلا من التوجه نحو الذات، ينتمي إلى الحقد، ويمثّل أحد أهمّ سماته. فأخلاق العبودية تحتاج لكي تنشأ إلى عالم خارجي مضاد، أي تحتاج ـ إن شئنا أن نعبّر بلغة فيزيولوجية ـ إلى مثير خارجي للفعل، حيث فعلها الأساسي فعل ارتكاسي. «والنظر من أعلى ومن فوق، حتى لو افترضنا أنه يزيّف صورة الآخر، يبقى مع ذلك بعيدا عن التزييف الذي تمارسه الكراهية أو الحقد المكظوم، ويمارسه انتقام العاجز ضد خصمه» [50].

هكذا تصبح الثقافة بمختلف مظاهرها، وعبر كل خطاباتها، تتحدد تبعا للتأويل الفيلولوجي في إطار منطق القول أو اللغة. فإذا كانت كل لغة تزيّف الواقع أو الحقيقة إلى درجة أنها تستحق أن توضع كلماتها بين مزدوجتين [51]؛ فإن اللغة الأخلاقية تزيّفه تزييفا من الدرجة الثانية، لأنها بمثابة لغة مضادة؛ ولهذا فهي لا تقدّم لنا دلالات خاصة عن الواقع. حينما كان الإنسان يمنح تسمياته لأجناس الأشياء، لم ير في عمله هذا لعباً، وإنما اعتقد أنه اكتسب رؤية عميقة. وهو لم يعترف بخطئه هذا إلاّ مؤخّرا وبشكل متأخّر جدّا. وكذلك فيما يتعلق بالأخلاق، إذ ربط الإنسان كل ما يوجد في العالم بعلاقة معينة مع الأخلاق. لقد وضع على ظهر العالم دلالة أخلاقية. فما قيمة معرفة ما إذا كانت الشمس

49. Ibid. aph.10.
50. *La Généalogie de la morale*, 1 , aph.10.

51. لاحظ كثير من قراء نيتشه استخدامه الموسّع للمزدوجتين ـ كما هو الشأن بالنسبة لعناوين مقالاته الثلاث في جنيالوجيا الأخلاق. ويرى إريك بلونديل أنّ المزدوجتان تقيم لدى نيتشه اختلافا وتراتبية في القيم، وبالتالي فهي تناظر التميز بين القوي والضعيف. كما تكتسي المزدوجتان قيمة كبرى في إطار التأويل الفيلولوجي، حيث تضع مصطلح الخطاب الأخلاقي وحدوده بين مزدوجتين، للتمييز بينه وبين خطاب زرادشت، وتبيان كون أن حقولهما الدلالية لا تتقاطع: فالأخلاق، والإله، والعالم الحق، والفضيلة.. لايمكن ترجمتها إلى الحقل الدلالي النيتشوي، لأنها ليس لها مقابل داخله. والعكس صحيح حيث إرادة القوة مثلا لا تجد مقابلها داخل اللغة الأخلاقية. الميتافيزيقية. فعلى سبيل المثال نجد نيتشه يخلط بين المسيحي والديمقراطي، وبين الراهب والفيلسوف، وبين المؤمن والملحد... بل أكثر من ذلك، فإنّ بعض الجمل والألفاظ لا تمتلك في بنيتها العميقة نفس القيمة النحوية والدلالية. فالتخاطب بلغة الأخلاق هو في نظره مراكمة بربرية للمعاني المقلوبة واللامنطقية. وبالإضافة إلى هاته الوظيفة القائمة على التميّز والابتعاد عن التسمية الأخلاقية وتخمين سوء الفهم، تقوم المزدوجات، عند نيتشه، بصفة أخصّ بوظيفة تبيان عدم ملاءمة اللغة الأخلاقية والميتافيزيقية اشتقاقيا وتركيبيا ودلاليا، وإدانة طابعها الفارغ والمصطنع.

مذكرا أو مؤنثا؟ يقول نيتشه: «نصنّف الأشياء إلى أجناس، فنعتبر الشجرة مؤنّثة والنبات مذكّرا. يا له من نقل اعتباطي لصفات الإنسان إلى الأشياء (...). فما أشدّ ما نتعسّف في رسم حدود الأشياء والكلمات! وما أشدّ ما نتحيّز في تفضيل هذه الصفة أو تلك من صفات شيء ما! إذا قارنّا بين اللغات المختلفة تبيّن لنا أننا لا نتوصّل أبدا إلى الحقائق بواسطة الكلمات، ولا إلى تعبير مطابق للواقع، وإلاّ لما تعدّدت اللغات كلّ هذا التعدّد» [52] .

إنّ التحليل الفيلولوجي للغة الأخلاقية - وهو تحليل يمكن أن ننعته اليوم بالتحويلي - يمكن أن يبيّن أن بنياتها النحوية مغايرة للغة الواقع، وأن الدوال في عمقها تحيلنا على دلالات أخرى. يقول نيتشه: «يسيء الراهب استعمال اسم الله، فهو يسمّي سيادة الله الحالةَ التي يكون الراهب فيها هو الذي يضع القيم ويثبّتها» [53] . وهذا معنى كون الأخلاق سوءَ تفاهم un malentendu. وإذا كان من اللازم عدم تصديق الداعية الأخلاقي وعدم أخذ ما يقوله في حرفيته، فلأن الأخلاق لا توجد إلا على مستوى الكلام. هي تضليل مضاعف، تضليل الآخر و تضليل الذات وتأويلٌ مزيّف للواقع. لهذا يستعمل نيتشه الفيلولوجيا لإضعاف الإنكار الذي تمثّله الأخلاق كخطاب كاذب، بما هي قول «لا» للحياة وإنكار للغرائز والجسد. وهذا الإنكار لواقع الحياة - الذي هو في حقيقته إشباع مُلتو ومكتوم لدوافع غير معلنة - يتدخل هنا أيضاً على مستوى اللغة فيجعل من الأخلاق خطابا للإنكار. وليست محاربة الأخلاق ومقاومتها المستميتة من قبل نيتشه إلا إضعافاً لذلك الإنكار. ذلك لأن الغريزة لا العقل هي التي تنكر الحياة لكي تكتمل وتتحقق بإنكار اكتمالها وتحققها. فما يدفع رجال الأخلاق ليست هي غرائز الأخلاق، لأن هذه غير موجودة أصلا، بل غرائز حياة منحطة تمّت ترجمتها إلى صيغ أخلاقية [54] .

هكذا يتم في خطاب الأخلاق إنكار الرغبة المتحققة، فتبدو الأخلاق في الوقت ذاته كتبرير [55] . إن الأخلاق، كتأويل مزيّف وكتسمية مقلوبة، تتشكّل كعملية للترجمة؛ وكلّ ترجمة تنطوي في نظر نيتشه على نوع من الخيانة لموضوعها. ليس هناك تطابق بين الكلمة والشيء. فالخطاب الأخلاقي، أو كما يحلو لنيتشه تسميته بالخطاب المنحط décadent، يقلب أسماء الأقوياء ويزيّفها، ولهذا فهو بمثابة ترجمة خائنة بما هي غير مخلصة لنص الواقع [56] . وفي نص يعود إلى سنة 1887، يحصي فيه نيتشه المظاهر الأساسية المميزة «للكذب المقدس» كتسمية مزيفة، يعتبرها من أكبر الجرائم في علم النفس، ولها مظاهر:

52. Nietzsche, *Le livre du philosophe*, tra. Cremer. Marietti. Aubier, Flammarion, 1969 p.175 a p.183.
53. *L'Antéchrist*, aph. 26.
54. *L a Volanté de puissance,* 1, op.cit. p.365.
55. *La Généalogie de la morale*, 1 , aph.13. op.cit.
56. *Le Gai savoir*, 2, aph. 159. op.cit.

المظهر الأول يتمثّل في تشويه كل أذى وألم بواسطة الزيف والكذب؛ **والمظهر الثاني** يتم فيه إغداق أسماء تمجّد مشاعر الضعف والجبن الشخصي؛ **والمظهر الثالث** يتجلى عند الفنان عندما يعتبر نكران الذات وانمحاء الشخصية بمثابة علة للموهبة؛ **والمظهر الرابع** يتم فيه قلب الحب فيصير اعترافا [57] . وإذا كانت الأخلاق تزّيف وتسمّي من أجل إنكار الجسد والدال، فإن المزدوجات تفرض ذاتها لمن يقرأ نص الأخلاق؛ لأنه يجب إدانة الملفوظات غير المقبولة فيلولوجيا [58] . لكن عقدة التحليل النيتشوي تتمثل في كونه يبين أن خطاب الأخلاق ينحت كلمات ومفاهيم ليست فحسب غير متلائمة مع لغة الأقوياء ومع نص الواقع، ولكنها بالأحرى فارغة دلاليا وبدون أي إحالة علي الواقع؛ الشيء الذي يجعل منه خطابا بدون إحالة. وفي نصوصه المتأخرة وخاصة **المسيح الدجال**، يؤكد نيتشه بقوة على أن الأخلاق أو الميتافيزيقا تتملّص من الواقع وتتجنّبه، فتجعله ينسحب بواسطة الكذب. فهي تخترع أفعالا غير موجودة كأفعال نكران الذات، وملكات غير موجودة كالروح والنفس وروح الاختيار، وكائنات غير موجودة كالقديسين والملائكة، ونظام غير موجود في الصيرورة هو النظام الأخلاقي للعالم، نظام الجزاء والعقاب مهدّم العلّية الطبيعية [59] . بواسطة هذا التخريف fabulation ينتهي ذلك الخطاب إلى تبخيس الأفعال الوحيدة الموجودة، كالأفعال الذاتية والفردية، وأهواء الجسد، ومبدأ اللذة الذي تم إضعافه باسم رغبة مقنّعة ترتدي عند الضعيف صورة الخوف من الحياة والحاجة إلى التبرير والمواساة [60] .

إن نيتشه، باعتباره فيلولوجيا، يقوم في الحقل الجنيالوجي بوظيفة الترجمة. فهو يقول بأن الأشياء قبله كانت تسير على رأسها. وقد رأينا في الفصل الثاني أنه يقدّم فلسفتة كقلب للأفلاطونية. وليس مفهوم الصنم، كما يستعمله في **أفول الأصنام**، سوى المقابل لمفهوم الحقيقة أو لما اعتاد الناس تسميته كذلك [61] . فهناك تقابل بين لغة الأخلاق، التي هي لغة العلامات والأعراض، وبين اللغة التي تتكلمها الجنيالوجيا، وهي لغة الجسد وإرادة القوة، لغة لا تبحث عن حقيقة الأشياء وماهيتها، بل عن كيفية تسميتها، وعن الإرادة الثاوية وراءها. إنها تسعى إلى ترجمة لغة غير دالة وفارغة من المعنى إلى لغة أخرى تحيل دوالها على مدلول جسدي؛ إنها عملية ترجمة تجعل الفيلولوجيا تتوارى لتحلّ محلّها الفيزيولوجيا، تسمح للجسد بأن يعبّر ويرقص [62] . فبينما الأخلاق تواصل هذياناً كلامياً تختفي تحت قناع أشدّ الميولات والدوافع تبايناً [63] ، يسعى التحليل الجنيالوجي إلى فضح الأخلاق وإدانتها بأسلوب شبيه بما كتبه ماركس في نقده للحرية الرأسمالية حين يقول: «لا تنخدعوا بلفظ الحرية المجرد، حرية من؟ إذ لا يتعلق الأمر بحرية فرد إزاء فرد آخر، إنها الحرية التي يتمتع بها الرأسمال لتحطيم العامل» [64] .

وخلاصة القول أن نقد نيتشه للأخلاق يتشكّل، من جهة، كآلية فيلولوجية للترجمة، حيث يتم الإنصات ببرودة إلى خطاب الأخلاق دون اتخاذ أي موقف مسبق منه [65] ؛ ومن جهة أخرى، يتمثّل

57. يشير نيتشه هنا إلى مفهوم الحب في المسيحية.

58. *Nietzsche aujourdhui?*, 2.passion, p.168.
59. Ibid.
60. Ibid, p.169.
61. *La Généalogie de la morale*, 1, aph. 2 et 13.
62. Blondel, *Nietzsche aujourd'hui* ?, 2. passion, opcit. p.176.
63. *Considérations Inactuelles*, la morale en tant que manifestation contre nature, aph. 2.
64. Blondel, *Nietzsche aujourd'hui?*, .opcit. p.177.
65. *La Généalogie de la morale* ,1, aph. 13.

التأويل الفيلولوجي في الانتقال من اللفظ ذي الشبهة الأخلاقية، المتواطئ بالقوة مع الميتافيزيقا، إلى الواقع وصيرورته التراجيدية.

غير أن النقد النيتشوي للأخلاق بما هي ميتافيزيقا، لا يقف عند مجرد نقد التسمية الزائفة وإزالة أقنعتها المخاتلة، أي لا يقف فحسب عند التأويل كفن لاختراق الأقنعة. فعند هذا المستوى يبدو التأويل الفيلولوجي، كما يقول نيتشه، تأويلا محدودا، لأنه يكتفي بإزالة الأقنعة وفضح الأفخاخ اللغوية، من غير أن يصل إلى خلق وإبداع قيم ومفاهيم جديدة [66]، وهي مهمة الفيلسوف/الفنان؛ بل يتجاوز ذلك إلى الفيزيولوجيا، أي إلى التأويل كآلية لتشخيص الأعراض، حيث يتم العودة إلى اللغة التراجيدية بما هي لغة الواقع، اللغة التي يتكلمها زرادشت، فيما وراء الخير والشر، وفيما وراء الحقيقة والخطأ. والفلسفة التي تفصح عن ذاتها عبر تلك اللغة لا تقبل أن تكون «محبة للحكمة»، ولكنها تطالب وباعتزاز كبير باسم آخر، إنه «فن الحذر». حذر متواضع لأنه أقلّ من حذر الفيلسوف الميتافيزيقي. «فإذا كان القوي يسمّي الأشياء تبعا لذاتها، فإن الضعيف يسمّي الأشياء مع القطيع، الذي يفرض عليه لغته، تبعا للذات التي تحكم وليس تبعا لطبيعة الأشياء ذاتها؛ فقاعدة قيمتي الخير والشر قاعدة أنانية، لكنها أنانية قطيع» [67].

من ثم يكون النقد النيتشوي للنصوص والخطابات نقداً مزدوجاً: فهو من جهة يزيل الأقنعة عنها باعتبارها لغة صورية بدون إحالة، أو لغة كاذبة ومزيفة؛ ومن جهة أخرى يقوم بتشخيصها كأعراض، فيبحث عن دلالاتها فيما وراء نصها بإرجاعها إلى الجسد بما هو لعبة قوى متصارعة من أجل الحياة؛ هكذا ينتقل النقد من نقد اللغة أو تأويلها (الفيلولوجيا)، إلى تأويل وتقويم علاقتها بالجسد (التيبولوجيا والفيزيولوجيا). وفي هذا المستوى الثاني تتجلى جدّة نيتشه الفلسفية [68].

2. النص الجنيالوجي كتيبولوجيا أو (كأسلوب جديد في التقويم)

تناولنا بشكل مفصّل في الفصل السابق المقولات الأساسية التي تقوم عليها التيبولوجيا النيتشوية. وهي تشكل أحد الاكتشافات العظيمة للسيكولوجيا النيتشوية، المتمثلة في تسطير وتحديد المراحل والمظاهر الأساسية لانتصار العدمية: مرحلة الحقد، ومرحلة الوعي الشقي، ومرحلة المثل الأعلى الزهدي؛ بل إن بعض الدارسين اعتبر هذه المفاهيم بمثابة المقولات الكبرى للفكر الغربي، على غرار مقولات الوجود و الكوجيطو والعلية والغائية [69].

وإذا كان الأمر كذلك، فما يهمّنا في هذا الفصل من التيبولوجيا هو أسلوبها في التقويم، بما هو أسلوب جديد يسعى إلى أن يحلّ محلّ التقويم التقليدي الذي كان يجد أسسه في الأخلاق

66. هذا هو التعريف الذي يقدمه دولوز للفلسفة، باعتبارها إبداعا للمفاهيم. يرجع إلى مقدمة كتابه ما هي الفلسفة الذي كتبه بالإشتراك مع رفيقه فليكس غتّاري، ترجمة مطاع صفدي، المركز الثقافي العربي، 1997.
67. *La Généalogie de la morale*,1, aph. 7 .
68. Blondel, *Nietzsche, le corps et la culture*, Puf, 1986. p.215
69. Deleuze, *Nietzsche*, op.cit. p.29.

والميتافيزيقا.

إن التيبولوجيا نوع من النمذجة تقوم على عملية تصنيف وترتيب القوى في نماذج. والنموذج بمثابة المقولة الأساسية في الجنيالوجيا النيتشوية؛ فهي تحدد معالم القوى وتصنّف كيفياتها إلى كيفيات فاعلة وأخرى منفعلة؛ كما أن النموذج تركيب لمعطيات بيولوجية وسيكولوجية وتاريخية واجتماعية وسياسية وثقافية. ومن ثم فهو ليس واقعة أو معطى وإنما هو بناء نظري له قيمة تفسيرية، يُستعمَل في تفسير مجموعة من الوقائع والمعطيات وفي تقويم أساليب من التفكير وأنماط من الحياة والعيش. تميّز التيبولوجيا النيتشوية بين نموذجين: النموذج الارتكاسي والنموذج الفاعل. **الأول** نوع من التوليف أو التركيب (هو أقرب إلى التواطؤ) بين قوى ارتكاسية وإرادة عدمية. وبدون هذا التواطؤ لا يمكن للقوى الارتكاسية أن تفرض هيمنتها على القوى الفاعلة؛ بل لما أمكن لها عبر التاريخ أن تحسم السلطة لصالحها. وتتغلب القوى الارتكاسية على القوى الفاعلة حينما تكف عن أن تكون مفعولا بها فتصير محسوسة. عندها يكتسح اللاوعي ساحةَ الوعي، وتختلط الإثارةُ بأثرها في اللاوعي، ثم يكتسح ردّ الفعل الشعورَ فيصبح شيئاً محسوساً، فيتمّ فصل القوى الفاعلة عما تستطيعه لأنها لا تعود قادرة على ممارسة نشاطها. النموذج الارتكاسي إذن نموذج تتضرّر فيه ملكة النسيان، بما هي جهاز تخفيف الضغط فيصاب الجهاز بعسر هضم لأنه لا يتوصّل إلى إنهاء أي شيء.

تتخذ هيمنة القوى الارتكاسية عدّة مظاهر من أبرزها اكتساح اللاوعي للشعور، وحلول الآثار الذاكرية محلّ الإثارة الحسية الخارجية، وسيطرة الذاكرة وتعطيل قوة النسيان، وهيمنة ردّ الفعل على الفعل. فبقدر ما تكون للبشرية ذاكرة شقية، بقدر ما تكون مظاهر عاداتها مرعبة وفظيعة. وفحص النظام السجني والقيام بتاريخ للعقاب [70]، من شأنه أن يبيّن لنا الصعوبات الجمّة التي اعترضت البشرية أثناء التنشئة الاجتماعية. فالذاكرة ذات علاقة في تكوينها بالآلام والمعاناة والأشكال البشعة من العقاب. وليس الإنسان الواعد سوى ثمرة لترويض طويل للقوى الارتكاسية داخل الإنسان [71]. هذا ما جعل نيتشه يرجع أساس النظام الاجتماعي إلى مبدأ الدّيْن لا إلى التعاقد أو التبادل l'échange، أي إلى العلاقة بين الدائن والمدين [72].

ويقدم النموذج الارتكاسي تعبيراً عن حالة مرضية un état morbide تلمّ بالحياة، حينما تصاب غرائزها بالإرهاق والوهن، ممّا يجعل الموقف الطاغي على هذا النموذج هو تبخيس الحياة وكبت رغبات وغرائز الجسد، وظهور الحاجة الماسّة إلى التعلّق بالأوهام التي تتخذ قناعَ قيم ومثل عليا زهدية مفارقة للحياة. يرجع نيتشه أصل الأخلاق والميتافيزيقا إلى هذا الفصل بين الإرادة والقوة. فالجسد الضعيف

70. وهو العمل الذي سينجزه ميشيل فوكو لاحقا في كتابه المراقبة والعقاب. وجلّ أعمال فوكو الفكرية والفلسفية يجب النظر إليها - كما يؤكد بنفسه عل ذلك - باعتبارها أجوبة على تساؤلات نيتشه، وتحقيقا لمشاريعه الفلسفية. يقول فوكو: «إنّي أعترف أنّ نيتشه هو الذي تغلّب في نهاية المطاف على توجهي الفلسفي» مجلة المنار، ص 148، العدد 2، السنة الأولى، 1985.

71. *La Généalogie de la morale*, 2, aph. 3.

72. Ibid, aph. 4. p116 et 117.

يبتكر أسطورة «الروح» لكي يحافظ على وجوده، فيجعل من القويّ خبيثا لأنه لا يستطيع ضبط نفسه والسيطرة على جسده، أي لا يستطيع أن يفصل قوته عمّا تستطيعه: «فالحمْل» مثلا طيّب، لأنه ليس خبيثا «كالطائر الكاسر» الذي لا يستطيع أن يكون وديعا مثله. وهذه هي الروح الانتقامية (الحقد) المميزة للضعيف. ولكونه غير قادر على أن يكون محاربا، يبتكر الضعيف الميتافيزيقا وغيرها من المثل المفارقة. وهذا ما جعل دولوز يعرّف غريزة الانتقام باعتبارها مبدأ متعاليا للتفكير، وشرطا للتفكير المثالي) [73]، لأن شرط التفكير الميتافيزيقي يقتضي إخضاع الجسد والتحرر من وطأته باتجاه الروح «إذ نحن لا نفكر إلا بتناسب مع حقدنا» [74].

أما النموذج الثاني، نموذج الفاعل، فهو توليف إرادي وحرّ بين القوى الفاعلة والإرادة التوكيدية، حيث تكون ملكة النسيان قوة نشيطة، وحيث يحلّ الفعل والخلق وتوكيد الاختلاف محلّ ردّ الفعل والحقد والوعي الشقي؛ فتتمّ المصالحة بين ديونيزوس وأبولون. عندها يختفي التناقض بين الفكر والواقع، بين مبادئ العقل وغرائز الحياة، ويسود خطاب مرح توكيدي يقول نعم للطابع التراجيدي للوجود والحياة. فالنموذج الفاعل هو بمثابة تعبير عن حالة صحّية وعن إرادة قوة سليمة تسعى إلى توكيد اختلافها، وأن تكون ذاتها بدون نقص وبدون أدنى شعور بالدونية والخطيئة.

وهكذا تشكّل التيبولوجيا النيتشوية نظرية في اللاشعور، يمكن مقارنتها بنظرية اللاشعور في التحليل النفسي، من حيث أنها تضع كرهان لها سيكولوجية الكهوف والأعماق، وخاصة الآليات التي تتلاءم مع كلّ مرحلة أو لحظة تفوز فيها القوى الارتكاسية؛ حتى وإن كانت التيبولوجيا النيتشوية لا يجوز تأويلها تأويلا سيكولوجيا خالصا، لأنّ النموذج فيها ليس مجرد معطى سيكولوجي وإنما هو، كما أسلف الذكر، تركيب تتقاطع في تكوينه عدة عناصر إثنية وتاريخية وثقافية واجتماعية وسواها.

تقوم التيبولوجيا، بما هي أسلوب جديد في التقويم، على نقد الأخلاق والميتافيزيقا، وعلى السعي إلى إحداث قلب جذري للقيم، انطلاقا من أن الأخلاق، بما هي العنصر الجنيالوجي للثقافة المنحطة، نسق من التقويمات التي تتخذ من العالم ما فوق الحسي مقياسا لكلّ الأشياء. فهي بمثابة ميتافيزيقا تعبّر عن قوى ارتكاسية وإرادة عاجزة عن ممارسة قوتها عن طريق تحديد غايات وعن السعي إلى تحقيقها؛ فتسقط خارجها، في عالم مفارق ونسق من التقويمات الاستيهامية المتعلّقة بما ينبغي أن يكون [75]. فالتيبولوجيا دعوة إلى عدم تقويم الأمور والأشياء من زاوية قيمتي الخير والشر، والصدق والكذب، واستبدالهما بمعيار آخر للتقويم يكون فيما وراءهما، معيار يكون مصدرُه هو الجسد أو الحياة.

73. *La Généalogie de la morale*, 1, aph. 13 et 14. op.cit.
74. *Le corps des philosophes*, op.cit. p.174.
75. Heidegger, *Nietzsche* 2, op.cit.p.97.

إنها دعوة إلى الاستقلال عن الأخلاق والميتافيزيقا، أي إلى استبدال النظرة الكيفية بنظرة كمية، حيث الاختلاف الكمّي هو ماهية القوة. فبدلا من التقويم الأخلاقي والميتافيزيقي، وكلاهما تقويمان ارتكاسيان، يتم تقويم الأشياء من خلال مدى تحقيقها للحياة؛ فيحلّ محلّ الخير الفعلُ الذي يعلي من شأن الحياة ويثريها، ومحلّ الشر الفعلُ الذي ينكر الحياة ويزيدها هزالا. كما يسعى إلى أن يضع الحقيقة المتعددة المحايثة للحياة محلّ الحقيقة الواحدة المجردة والمفارقة، . وهي التي لا تنفك عن الخطأ والوهم. إنّ إرجاع الأخلاق والميتافيزيقا إلى الحياة يشبه إلى حدّ كبير منهج العلم في ردّ الكيف إلى الكمّ. إنها محاولة لاستبدال النظرة المبسّطة بالنظرة المركّبة؛ وكأنّ التيبولوجيا هي بمثابة النظرية التي أراد نيتشه أن يقدّمها كحلّ علمي للمشكلة الكبرى التي واجهته، وهي مشكلة الأخلاق [76] . قيمة التقويمات إذن توجد من جهة الحياة. فإذا كان أن تحيا يعني أن تقوّم، فإن القيمة الإيجابية ستكون هي توكيد الحياة، والقيمة السلبية هي نفي الحياة. ويوجد خطّ فاصل بين التوكيد والنفي، بين القوي والضعيف. فتوكيد الحياة ليس سوى التوسّع الحيوي الذي لا ينقلب ضد الحياة، ممّا يستلزم ظاهريا غياب الوعي، مادام الكائن يتفكر عبر الوعي ذاته ويتأملها. فالضعيف إذن هو ذلك الذي يقيم علاقة مفكّر فيها مع جسده، وخلال عملية التوسّط هاته يستشعر الرغبة في إيقاف الحياة، أي الخروج من الحياة للنظر إليها. هكذا يحوّل جسده إلى موضوع، ويصير هو ذاتاً مفصولة عن جسدها ومتعالية عليه. وهنا نقف على الثنائية المميّزة للميتافيزيقا، بما هي تقويم الجسد المريض. فالضعيف إذن هو من يتوهّم أنه يمتلك جسدا avoir un corp بينما القويّ هو من يكون جسدا être un corp وحياة [77] .

تسعى التيبولوجيا النيتشوية إلى تأسيس شروط إمكان إنسان جديد، لأنه عندما يصبح «مدى تحقيق الحياة» هو معيار التقويم الذي يحلّ محلّ قيمتي الخير والشر، والصدق والكذب؛ لن تعود غاية الإنسان هي الوصول إلى حالة معيّنة تحدّدها القواعد الأخلاقية أو الأنساق الميتافيزيقية المعمول بها، بل الغايةُ هي أن يسعى إلى اكتساب مزيد من العُلُوّ في الحياة على الدوام، وهذا ما يَعْنيه نيتشه بمفهوم الإنسان الأرقى. وهو مفهوم يجسّد نوعاً من المثل الأعلى الأخلاقي لديه؛ إلا أنه ليس مثلا مفارقا على غرار المثل الأعلى الزهدي، بل هو مثل محايث. بمعنى أنه ليس غاية نهائية أو مبدأ أول، وإنما هو تجربة وصيرورة. إنه السعي إلى المزيد من الحيوية في كلّ شيء؛ وهو يقتضي مزيدا متواصلا من الامتلاء في الحياة، و من تحقيق إرادة القوة. ولا حاجة إلى التذكير بأن إرادة القوة ليست هي السعي إلى امتلاك السلطة أو الثروة أو الحظوة، فالقوة ليس لها مدلول سياسي أو اجتماعي. الدليل على ذلك هو أن نيتشه يتحدث عنها في **هكذا تكلم زرادشت** في فصل عنوانه «العلوّ بالذات»؛ ومن ثم فهو مفهوم يتعلق بالذات الإنسانية وليس بالمجتمع أو الدولة. القوة دعوة لصيرورة الإنسان ذاته ولملء المسافة التي تفصله عن نفسه باعتبارها أساس التمزّق والأوهام والعدمية؛ القوة هي رفض التقيد بالمثُل والمبادئ الثابتة والمطلقة، أوالخضوع للأوامر والنواهي. إنها السعي إلى إثراء الحياة وتركيزها والعلو بها سعياً لا يتوقّف

76. . فؤاد زكريا: نيتشه، ص 98. مرجع سابق.

77. *Le corps des philosophes*, p 166.op.cit..

عند حدّ. هذه القوة التي يقصدها نيتشه في إرادة القوة هي « القوة الحيوية الفياضة»، سواء كانت مادية أو عقلية: القوة التي تتدفق في العضلات أو من العقل أو من الوجدان أو من الغريزة، فتثري الحياة وتنمّيها وتعلو بها؛ سواء تجلّت في قائد عسكري مثل نابليون، أو في شاعر مثل غوته، أو في فيلسوف مثل سبينوزا. كل هؤلاء في نظره يهدفون إلى شيء واحد هو تجاوز الذات باستمرار والعلو بها. بل إن القوة ماهية الوجود بأسره. فهي التي تدفع الشجرة لأن تنفض عن أغصانها أوراقَها الضعيفة الذابلة كي تحمل أوراقا جديدة خضراء قوية، وتدفع الوردة إلى أن تنفتح وتفوح بعطرها، وبجوزة البلوط أن تصبح شجرة، وبالعصفور أن يبني عشّه بين الأغصان؛ وهي نفس القوة التي تدفع بالفنان إلى رسم لوحاته، والفيلسوف إلى بناء فلسفته. والمهمّ، مادامت غرائز الإنسان قوية ومعافاة من الاستئصال الذي تمارسه الأخلاق والميتافيزيقا، هو أن يصبح من الممكن التسامي بهذه الغرائز وتحويلها إلى طاقة إنسانية عظيمة وخلاقة [78].

ويتضح لنا أن مفهوم إرادة القوة، بالمعنى الذي يعطيه له نيتشه، يتمتّع بمرونة مطّاطية وبقابلية للتشكّل والتجاوز تجعل منه بديلا صالحا للروح الأخلاقية الثقيلة ولكهف الميتافيزيقا. لكن إرادة القوة يمكن أن تنقلب ضد الحياة فتصير إرادة إنكارية؛ وهذا ما يحدث حين تنتصر العدمية، حيث تتحوّل إرادةُ القوة آنذاك إلى إرادة للهيمنة والرغبة في السيطرة؛ فيكون هاجسها ليس هو الخلق والإبداع، وإنما السعي وراء جلب الثروة وتراكم رأس المال والاستحواذ على السلطة وتكريس القيم القائمة. ولا شك أن إرادة القوة هاته تجد تعبيرها في «إرادة العبد»، من حيث هي الكيفية التي يفهم بها الضعيف القوة ويتصوّرها؛ لهذا وجدنا نيتشه يطالب بتيبولوجيا تدافع عن الأقوياء ضد الضعفاء [79].

هكذا إذن تسعى التيبولوجيا إلى قلب الطوبولوجيا التقليدية التي كان التقويم يصدر عنها، وإحلال طوبولوجيا جديدة محلها تمكّن من انعتاق الإنسان من أسر النماذج الجاهزة. وهذا يقتضي قلباً جذرياً للقيم وتحوّلاً في معيار التقويم، أي قلب العلاقة بين التوكيد والنفي، بما هو صيرورة فاعلة للقوى، وفوز للتوكيد في إرادة القوة. يكون السلبي أو الإنكاري، في ظل هيمنة العدمية، هو شكل وعمق إرادة القوة؛ فيما يكون التوكيد ثانوياً وخاضعاً للنفي. يقتضي هذا إذن صيرورة التوكيد على ماهية لإرادة القوة ذاتها. وإذا كان النفي أو السلب يستمرّ ويبقى، فباعتباره نمطاً لوجود التوكيد وشكلاً من أشكال وجوده، كالنقد الذي يصاحب الإبداع [80]. ويمثّل زرادشت نيتشه التوكيدَ الخالصَ الذي يدفع بالنفي إلى أقصى درجاته، حيث يجعل منه لحظة أو فعلا في خدمة التوكيد والخلق والبناء. هكذا فالقلب الجذري بما هو قلب علاقة الارتكاسي/ الفاعل، والإنكار/ التوكيد، يكون مستحيلا بدون الدفع بالعدمية إلى

78. نيتشه عدو المسيح، ص 211 و212، مرجع مذكور سابقا.

79. Deleuze, *Nietzsche*, p 27.
80. Ibid, p 32.

حدودها القصوى، لأن العدمية في نظر نيتشه لا يمكن تجاوزها إلاّ بتحقيقها عن طريق جعل النفي ينقلب ضد القوى الارتكاسية، فيتحوّل إلى فعل في خدمة التوكيد. من هنا صيغة نيتشه « العدمية نعم! ولكنها مهزومة على أرضها ومن قبل ذاتها». فالتوكيد أرقى قوة للإرادة وأعلى درجاتها.

و يتمثّل أوّل مفعول للتحويل الجذري في إعادة الاعتبار للصيرورة وللكثرة، ورفعهما إلى أعلى درجات القوة من حيث هما هدفان للتوكيد؛ لأنه في توكيد الكثرة يوجد الفرح العملي للمختلف والمتنوّع. و ينبثق الفرح كهدف وحيد للتفلسف، لأن العدمية تؤسّس سلطتها على تثمين المشاعر السلبية والمحزنة. ولهذا وجدناها تنفي التعدد والصيرورة من خلال جعل الصيرورة تنحلّ في الوجود، الواحد المتطابق، وفي الهوية المتجانسة [81]. وحده الضعيف الارتكاسي يريد حجب التعدد، تعدد التأويلات بتعدد مظاهر الوجود، مادام ضعفه يتمثل في عجزه عن توكيد الصيرورة والتعدد وعن تحمّل نتائجه. فهو يميل إلى إلغاء تنوّع المظاهر المحسوسة لكي يحوّل تقويمه إلى حقيقة ويدّعي أنه يقدّم التعريف الوحيد الملمّ بماهية الأشياء.

والمفعول الثاني للقلب الجذري للقيم هو « توكيد التوكيد» الذي يجد تعبيره الرمزي في وحدة ديونيزوس/ أريان. من خصال ديونيزوس الخفّةُ والرّقصُ والضحكُ، وهي كلها قوى للتوكيد، توكيد الحياة والصيرورة والكثرة حتى اللحظة الأكثر تراجيدية، لحظة بتر جميع أعضاء ديونيزوس وتشتيتها. لكن هناك حاجة إلى توكيد ثان لكي يصبح التوكيدُ ذاتهُ توكيدياً إذ الواحد يقال عن الكثرة من حيث هي كثرة، والوجود يقال عن الصيرورة؛ إنه إحلال الصيرورة محلّ الوجود، والكثرة محلّ الواحد.

والمفعول الثالث للقلب النيتشوي، يتمثل في أنه لا تتم معارضة الواحد بالكثرة، ولا الوجود بالصيرورة، بل على العكس من ذلك إذ يتم توكيد وحدة الكثرة، ووجود الصيرورة، أي الواحد الكثير والوجود الصائر، أو كما يقول نيتشه يتم توكيد ضرورة الصدفة وفكرة العود الأبدي. فالوجود الصائر والواحد الكثير هو الذي يعود. مّا يعني أن العود الأبدي ليس هو عودة نفس الشيء؛ لأن هذا سيعني تجاهل شكل التحوّل الجذري، وعمق التغيير في العلاقة الأساسية بين الفاعل والارتكاسي؛ فذات الشيء أو المثل أو الواحد لا يوجد بشكل سابق على المختلف والمتنوّع. هناك فرق، حسب دولوز، بين أن ننظر إلى التمايز انطلاقاً من افتراض وحدة أوّلية وبين أن نعتبر التشابه والوحدة يتولّدان عن الاختلاف، وأن نعتبر هذا الاختلاف هو ما يشكّل الدّيناميكية الحقيقية لوجود الهوية، أي دينامية التكرار. وهذا يعني أن الهوية والتشابه وهْمَان يولّدهُما العود الأبدي. ذلك أن العود الأبدي للهوية ليس عودة الأمور ذاتها، وإلغاء الاختلافات؛ إنه يعني، على العكس من ذلك، أن الغرابة والاختلاف يثبتان من العودة وعن طريقها. ولهذا فعندما قال نيتشه بالعود الأبدي لم يكن يعني شيئا آخر غير أن تصبح

81. Ibid, p 33.

الصيرورة هوية. العودة هي الهوية الوحيدة. إنها هوية الاختلاف، الهوية التي تتولد عن الاختلاف هي التكرار[82]. وبهذا المعنى يتميز العود الأبدي بطابع اصطفائي وانتقائي؛ وهذا الطابع هو الذي يجعل الإرادة (أي التفكير والتفلسف) متحررة من الأخلاق، لأنه يعني إرادة الشيء عدّة مرات وضد من يريده مرة واحدة، أي ضد الإرادة المترددة والارتكاسية، ضد الحقد والوعي الشقي.

أما المفعول الأخير للتحويل الجذري فهو الإنسان الأرقى، أي الإنسان المتجاوز لذاته باستمرار. ويعني التحويل هنا قلباً جذرياً في ماهية الإنسان[83]. والحقيقة أن نصوص نيتشه كلها ليست سوى محاولات des essais أو جسور تعْبرها الذات لكي تصير ذاتها. ففي مؤلفه فيما وراء الخير والشر، يكتب نيتشه: «لقد اكتشفتُ شيئاً فشيئاً أن كل فلسفة عظيمة كانت إلى يومنا هذا بمثابة اعتراف صاحبها (...) وأنها تشكّل مذكراته». هذا يعني أن كل نص فلسفي يجب، تبعا للتيبولوجيا النيتشوية، أن يؤوّل كسيميولوجيا؛ أي كنسيج من العلامات أو الأعراض التي يجب البحث فيها عن إرادة القوة الصادرة عنها والمانحة لدلالتها. وبهذه الكيفية يؤسس نيتشه، عبر التيبولوجيا، مقاربة جديدة في الفلسفة تسعى إلى بلورة أسلوب جديد في التقويم، يمكن نعته بالتقويم الطبي أو الفيزيولوجي الذي ينطلق من الصحة أوالمرض، ومن الجسد كعنصر جنيالوجي للتقويم. بهذا المعنى تصبح الفلسفة علما تشخيصياً، ويصبح الفيلسوف طبيباً للحضارة يسعى إلى إقامة روابط بين المُثل الأخلاقية وأسلوب التفكير من جهة، بين نظام الحمية ونمط الحياة من جهة أخرى؛ أي يسعى إلى بناء نماذج يتم في ضوئها تأويل وتقويم الظواهر الثقافية. فنيتشه يُدين الحجب اللاشعوري للحرمان والاختلال الفيزيولوجي تحت أقنعة موضوعية الأفكار ونزاهة المفكر. فهو يقول: «لقد تساءلتُ باستمرار فيما إذا كانت الفلسفة ليست سوى سوء فهم وتفسير للجسد»[84]. كل فلسفة إذن تعبّر عن جسد يوجد في حالة صحيّة أو مرضية. إن ملَكَة سبْر وجسّ نبض حالة الجسد عبر تاريخ الفلسفة تكوّنت لدى نيتشه، كما يصرّح هو بذلك، تحت تأثير المرض، «فهو الذي فتح عينيه وأكسبه علم نفس مسرف في وضوحه»، وهو الذي علّمه «أن ينظر إلى القيم السليمة من خلال منظور المرض وأن ينظر إلى القيم السقيمة من خلال منظور الصحة»[85]. فالمرض إذن كان بالنسبة لنيتشه حافزاً على قلب القيم وعلى أن يصبح الفيلسوف طبيبا والفلسفة تيبولوجيا استشفائية[86]. جميع الفلسفات التي جسّ نبضها لها مبدأ واحد كقاسم مشترك: هو رفض توكيد الحياة. وما يمنحه لنا المرض، علاوة على فن جسّ وسبر أغوار الجسد، هو رغبة عنيفة في الصحة وإرادة قوية في الحياة والعيش. وهو يمنح الإنسان كل ذلك إذا عرف كيف يصعّد الاختيارات التي

82. **بين – بين**، ص73. و ص 74مرجع مذكور سابقا.

83. Deleuze, *Nietzsche*, p.40.

84. *Le Gai savoir*, préface, aph. 2, p.45. op.cit.

85. Bruno Huisman / François Ribes, *Les philosophes et le corps*, p.265. Duno, Paris, 1992.

86. *Magazine littéraire*, N°383, 1999. p.33.

يخضعه المرض لها وإستطاع ذلك، الشيء الذي يعني أن المرض يمكن أن يكون مثيرا للحياة، وحافزا على الصحة؛ لهذا لا يدركه نيتشه إلا باعتباره فتحاً وغزوا دائماً une conquête، «لأن كل ما لا يميت الإنسان يقوّيه»؛ فما يسعى نيتشه إليه هو الحفاظ على الصحة لكي لا ينقلب الإنسان ضد الحياة. من هنا الأهمية التي يمنحها نيتشه لنظام الحمية الغذائية الذي يعلن عن قواعده في **هو ذا الرجل** : اختيار غذاء خفيف ومتنوّع، اختيار المناخ والمكان، اختيار الصديق والجار، قلّة الاحتكاك بالأطباء، حسن التمثل والهضم بالمعنى الفيزيولوجي والنفسي، لأن الإنسان الحاقد شبيه بمن يعاني من سوء الهضم، فهو لا ينتهي من أي شيء[87] . لكن ما يسعى إليه نيتشه ليس مجرد التمتّع بصحّة جيدة فحسب، وإنما الوصول إلى أعلى درجاتها، إلى أكبر صحة ممكنة، إلى الصحة التي تكون قادرة على تصعيد كل الأمراض؛ «صحة أكثر فرحا وذكاءا وقوة»، فالصحة كالمتعة أو الإلتذاذ الذي لا يستبعد المعاناة والألم؛ وكالأسلوب العظيم le grand style الذي يخضع الأضداد لقانون أعلى. بل ليست الصحة الكبرى سوى القدرة على الحفاظ، عبر اختلالات متتالية، على بنية لا تني تتقوّى وتتغذّى من ضعفها الخاص. فهي تقتضي استنفاد فلسفات كثيرة، والمرور بوجهات نظر متنوعة هي أشكال متتالية من الصحة العظمى. وللوصول إلى هذه الصحة العظمى يستعمل نيتشه آليات ويوظف عدة إجراءات، كالموسيقى والمشي والرقص والذوق والأنف والأذن الثالثة [88]، علاوة على الضحك والسخرية [89] .

فالتوكيد النيتشوي للواقع يمرّ عبر ممارسة الموسيقى « لأن الحياة بدونها ستكون خطأ ». فالموسيقى وحدها تتلاءم مع شكل حدسي للتفكير يقدّم ذاته بشكل فوري وحميم. ومنذ **نشأة التراجيديا** ونيتشه يعلن بأنه « ألا يتوجه إلا لمن له قرابة ما مع الموسيقى؛ لأنها إمّا أن تمكّن من نسيان الحياة وإخفائها وحجبها (وهذا أحد أسباب قطيعة نيتشه مع فاغنر) لأننا باستماعنا إلى موسيقى فاغنر «نخال وكأننا في مصحّة، ففاغنر عبارة عن عصاب» [90] ، أو أن تمكّن من توكيد الحياة والعلوّ بها. والمعنيان يتعارضان في فكر نيتشه. ومما لاشك فيه، أن هذا الوله الكبير بالموسيقى لدى نيتشه راجع إلى أن المرء في اعتقاده يكون فيلسوفا عظيما بمقدار كونه موسيقيا كبيرا [91] .

وإلى جانب الموسيقى، يؤكد نيتشه على استعارة المشي. فضد فلوبير الذي يعلن بأن المرء لا يمكن أن يفكر وأن يكتب إلا جالسا، يكتب نيتشه في **أفول الأصنام** بأن «الأفكار ذات القيمة هي وحدها تلك التي تأتينا ونحن نمشي». وإذا كان نيتشه مشّاءً كبيرا، وكان يهوى المشي على الأقدام، فليس هذا مجرّد مزاج خاص بمفكر، ولكنها ممارسة ثابتة تشهد على القطيعة التي أراد نيتشه أن يحدثها في طريقة

87. *La Généalogie de la morale 2*, aph.1, op.cit. p.112,

88. راجع الحوار الذي أجرته لوسيت فيناس Lucette Finas مع دريدا في:

Ecarts, quatre essais a propos de Jacques Derrida. Fayard, 1973, Annexe 2, p,301 à p316.

89. *Magazine littéraire*, n°383.op.cit. p.34.

90. Le cas Wagner, in *Le crépuscule des idoles* ,aph.5, op.cit. p155.

91. *La compagnie des philosophes*, .op.cit. p193

التفكير، والأهداف الجديدة التي يضعها للفيلسوف صاحب الحِمْية [92] le philosophe diététicien.
فتثمين الجسد الحي المتحرّك لا يمكن أن يفهم إلا إذا ربطناه بالصراع الذي يخوضه نيتشه ضد تبخيس الحياة التي يدعو إليها الكهان والفلاسفة الميتافيزيقيون منذ سقراط. فهذا التبخيس هو قبل كل شيء تبخيس للجسد / السجن بالنسبة لأفلاطون، أو الجسد المسؤول عن الخطأ بالنسبة لديكارت وباسكال، بحكم خضوعه لسلطة الأهواء، وإعاقته للمعرفة ولحرية الاختيار. فهناك سعي لإسكات الجسد وجعله ينمحي لصالح الروح والعقل. ولهذا كان المفكر الجالس، الذي يمارس التفكير في استرخاء، يمثّل نموذج المثل الزهدي الذي يدينه نيتشه؛ إنه العدمي الذي ينكر قيمة الحياة ويبخسها ويقابلها بعالم ما فوق، حسي، فاضل؛ لكن هذا مجرد وهم ناتج عن الرغبة في إضعاف العالم الأرضي، وعن إرادة عدمية مقنّعة تحت أقنعة القيم والمثل العليا، كالحق والخير والماهية. فأن تمشي من أجل أن تفكر معناه التحرر من الوعي الذي لا يمثّل سوى جزء ضعيف من النشاط الجسدي. «فأنا أعرف أنني لا أعرف شيئا عن ذاتي، لأن النشاط الأساسي هو نشاط لا واع» [93]. فنحن لا نعرف ما الذي يستطيعه الجسد، ولا نوع النشاط القادر عليه؛ لهذا وجب باستمرار تحرير قواه وطاقاته، لأن نشاط الجسد متفوق على الوعي والعقل، بنفس الكيفية التي يتفوق فيها الجبر على جدول الضرب [94].

وبنفس الكيفية التي يثمّن بها نيتشه الجسد الحي المتحرك على الجسد الهامد، نجده يعلي من شأن الأذن والأنف مقابل العين التي تثمّنها الميتافيزيقا بشكل عال. فهناك فيض في استعارات الرؤية في التقليد الفلسفي الميتافيزيقي. فالنظرية من الناحية الاشتقاقية تعني التأمل والنظر. ومفاهيم كالتمثل، والأفكار الواضحة، وشمس الحقيقة، وأنوار العقل وسواها، تحيل كلها بشكل صريح على الرؤية، التي تعتبر آلية التأويل الميتافيزيقي بامتياز، والتقويم المجازي للجسد [95]. فالعين بمثابة «مرآة للروح»، ولهذا تم اعتبارها من أكثر الأعضاء روحانية، لأنها قريبة من الدماغ ومن سماء الأفكار، فهي تمثل العضو الأكثر بعدا عن الجسد الدوني (القضيب) الذي يربطه التقليد الشعبي بالأنف، بينما العين تنسحب إلى الداخل. بالإضافة إلى أن الرؤية تتم بشكل مباشر وفوري، وهي بالتالي لا تفترض أي احتكاك مباشر بالمادة التي تكون مصدرا للتلوث. إن العين أو الرؤية إذ تشكّل انفتاحا بالمعنى الخاص للمفهوم، تمثّل الحاسة الأكثر نقاءا وطهارة. فالأنف يستنشق القاذورات، وهو مثل الجسد يتعرض للتحلل والتفسخ [96]. كما أن الرؤية تمكّن من اتخاذ المسافة اللازمة من العالم الذي صار كثيفا وحاضرا بقوة. وفي مقابل الرؤية السطحية في عمقها عند الميتافيزيقيين، يضع نيتشه الأذن والأنف العميقتين في سطحيتهما. فالنموّ المطرد للرؤية أدّى إلى تقلّص الإحساس بالخطر، وبالتالي إلى تبخيس الأذن بما هي عضو التخوّف

92. *Magazine littéraire*, op.cit. p.38.
93. Alain touraine, la destruction du moi, in, *Critique de la modernité*, Fayard, 1992. p132
94. Nietzsche, *Le corps et la culture*, op.cit. p.283.
95. Ibid, p.176.
96. *La Généalogie de la morale*, 1, aph.14.

بامتياز [97] . فبقدر ما نرى بشكل أفضل، بقدر ما لا نحتاج إلى الإنصات، وبقدر ما صار العالم روحانيا ومثاليا ومجردا، بقدر ما أصبح يرفض ويمانع في أن تتم مقاربته من قبل الأذن والأنف بما هي أعضاء أقل شرفا. قد صار الناس وبالفعل صمّا بإقبالهم المسرف على المفاهيم والتمثلات والصور [98] .

هكذا يستمد الخطاب عمقه ليس من إشراق مفاهيمه، ولا من وضوح رؤيته، ولكن من خلال إنصاتنا لأعماق دواخله. فالقول بأن الجنيالوجيا ترجع الخطاب إلى أصله الجسدي معناه جعل القراءة الجنيالوجية عملا طبياً يقوم على الاستماع إلى أعراض الجسد السليم أو السقيم؛ فمن تحت المفاهيم يجب أن ننصت إلى الاستعارات، أي إلى جسد يرتعش بالفرح والتلذذ أو بالألم واليأس؛ حيث الفرح علامة على جسد حي، يتملّك ويسود، ويهدّم ويبني، أما اليأس أو الشعور بالقرف فهو تجلّ لجسد عاجز عن الهضم، وعن فرض تشكيله للأشياء؛ إنه علامة على جسد «نتن» كما يقول نيتشه. فهناك إذن خطابات نتنة وأخرى ألسيونية alcyoniennes ينبعث منها جو هادئ وحي [99] . كما أن القراءة تتم بواسطة الأنف والأذن وبكل الجسد.

وفي سياق نفس المنظور يجب فهم استعارة «التفلسف بواسطة ضربات المطرقة»، التي هي العنوان الفرعي لـ **أفول الأصنام**. وهي غالبا ما يتم اختزالها في فعل الهدم لأصنام الميتافيزيقا، كالحقيقة والروح والعقل والماهية والأخلاق. فهذه الاستعارة تحيلنا بصراحة على الممارسة الطبية المتمثلة في جسّ نبض الجسد بواسطة مطراق خشبي صغير. « والإنصات إلى الأصنام، يعني أنه يوجد في الواقع من الأصنام أكثر مما يوجد من الوقائع، وطريقتي الخاصة هي أن أنظر إلى العالم بعين خبيثة، وأن أكون أذناً سيئة النية، فأطرح عليها هكذا أسئلة بواسطة مطرقتي وأن أنصت كجواب إلى ذلك الصوت الأخرق أو الأجوف الذي يعلن عن أحشاء وأمعاء منتفخة، فأية لذة أو متعة لمن يمتلك زوجا آخر من الأذن؟» [100]

هكذا، وفي مقابل «العقل المنطقي» الذي هو آلية التقويم الميتافيزيقي، تستعمل التيبولوجيا النيتشوية «الذوق» كآلية للتقويم في المجالات الأكثر اختلافاً كالدّين والفن والفلسفة [101] . بل إن البعض، وضد التهميش والتبخيس الذي تعرض له هذا المفهوم عبر تاريخ الفلسفة وخاصة من قبل هيجل، قد وجد جدة نيتشه تتمثل أساساً في إدخاله ملَكة الذّوْق إلى الفلسفة. فامتلاك الذوق أو فقدانه يحضر بشكل قوي في تفكير نيتشه كلحظة نقدية وكشكل أساسي لتقويم الظواهر الثقافية والفكرية الخاصة بمرحلة أو عصر ثقافي معيّن. فالمفهوم والحجة، كوسائل تقويم، فقدت فعاليتها وأصبحت عاجزة أمام تعدد أشكال المثالية الوهمية، والتضليلات الفكرية. ولهذا، وفي حالات كثيرة، يستدعي نيتشه الذوق كآلية دقيقة وكفن للتمييز أكثر عمقا تبعاً للظروف المتنوعة للحياة. يقول نيتشه:«إننا نحن المفكرين، الذين نمتلك الحق في تثبيت الذوق السليم أو الجيّد للأشياء»، و«ذوقنا هو الذي يقرر بشأن المسيحية». وإذا كان هذا الإعلان مثيرا، فليس بسبب الموضوعات التي ينتقدها، بل بسبب ملكة النقد ذاتها التي تبدو

97. *Aurore*, aph.250.
98. *Magazine littéraire*, n°383, op.cit. p.48.
99. Nietzsche, *le corps et la culture*, p.175. op.cit.
100. *Considérations Inactuelles*, préface.
101. *Magazine littéraire*,.n°383 , op.cit p.56.

متعارضة مع العقل والمنطق[102]. فكل حياة، حسب نيتشه، صراع من أجل أذواق وألوان، وإن كان يلاحظ أن الحياة الحديثة تجعل الإنسان، المحمّل بالأثقال، ينزع إلى العيش بدون صراع؛ أي بدون تقويم شخصي، باسم الموضوعية والحياد العلميين، وباسم الوجود الأخلاقي. فمن يقول الذوق يقول التأويل والتقويم والصراع، أي وجود كميات من الطاقة والقوى. فأن تقوّم ليس هو فحسب تحديد قيمة ظاهرة من الظواهر تبعا لنظام قيمي - تراتبي، بل هو أيضاً فعل شخصي يورّط ويقتضي كلّية الكائن المقوّم. إن نيتشه، بدون شك، الفيلسوف الوحيد الذي تجرّأ على جعل السؤال، المتعلق بصدق أو كذب قضية من القضايا، سؤالا ثانويا مقارنة بسؤال القيمة. لقد طرح أولوية التقويم كمنهج نقدي وكنمط من التفكير الملائم للظواهر الدّينية والأخلاقية والفنية ولمختلف أشكال المثالية. ومن المعروف أن مسألة أولوية التقويم على كل تحديد للحقيقة تتأسس على كون القيمة هي شرط للوجود، وأنها بمثابة مثير جمالي للحياة ضد السلط السلبية والمهددة للعدمية.

وقد أثار إدراج مفهوم الذوق هذا في التفكير الفلسفي ردَ فعل عنيف، وخاصة من قبل أنصار نظرية التواصل كهابرماس. فكل حجاج هذا الأخير يتمثل في القول بأن مفهوم الذوق عند نيتشه يريد أن يحل محل العقل؛ وهذا ما جعل تفكير نيتشه في نظره هابرماس يشكو من غياب التلاحم. غير أن التأكيد على الطابع اللاعقلاني لتفكير نيتشه يستند في الواقع إلى خلط بين نمطين من التفكير غير قابلين للاختزال الأول. يطرح أولوية التقويم كفعل وكتوكيد إيجابي وضروري للقيمة، في مواجهة أشكال من العدمية والحياة المنحطة؛ والثاني يتمثل، على الأقل من حيث المبدأ، في المطلب العقلاني للتحليل المنطقي للتقويم ذاته. ويمكن القول بأنه، منذ كانط حتى الفلسفة التحليلية المعاصرة، تم تفضيل المسعى الثاني في الحقل الجمالي باسم المعقولية والعقلانية. لكن هذا التقابل بين اللاعقلانية الذاتية للذوق، وبين المسعى العقلاني للحقيقة، بين الجمال وبين المنطق، هو في الواقع تقابل اصطناعي، بينما يبدو للحس النقدي، على العكس من ذلك، أن نيتشه في هذه اللعبة من التقابلات عبّر بوضوح عن مسعى نموذجي بل ومثالي من حيث صرامته وتلاحمه. وبالفعل فإن موقفه هو أوّلا وقبل كل شيء استراتيجي: فإذا كان حريصاً على إقصاء كل حجاج وكل إجراء منطقي من شأنه أن يضفي المصداقية على تقويماته وتأويلاته، فليس هذا ناتجا عن لامبالاة أرستقراطية بالمنطق والحجاج، بل لأن التقويم، وحيث أن الذوق ليس سوى أحد أشكاله، يستجيب للحظة استعجالية، ولأولوية أساسية، كالصراع مثلا ضد العبث واليأس مما هو موجود، وضد تبخيس الحياة، مؤجلا بالضرورة كل تحليل منطقي للخطاب، وكل بحث عن الحقيقة إلى المرتبة الثانية [103].

وخلاصة القول أن كل تأويل هو تقويم من قبَل الجسد تبعاً لإرادة القوة ولنموذجين من القوى:

102. Ibid.
103. Ibid, p.59.

القوى الفاعلة والقوى الارتكاسية، ومن ثم فالتأويل يتجلى كعرض للجسَد الموحّد. وتأويل الواقع والعالم انطلاقاً من الجسد يؤدي إلى تجاوز الثنائيات الميتافيزيقية، كثنائية الذات والموضوع، والروح والجسد، والوجود والصيرورة؛ وهذا يؤدي بدوره إلى قلب أسلوب التقويم الكلاسيكي من حيث هو تعبير عن انحطاط القوة الموجّهة ضد ذاتها تحت هيمنة العدمية (الأخلاق)؛ وبالتالي يؤدي إلى تكثيف القوى الحيوية وتقوية الجسد. ذلك لأن هدف التأويل، بما هو تقويم، هو خلْقُ جسد قادر على مواجهة الواقع في جدّيته وفجائيته، في صدفته وصيرورته. إن هذا التقويم يمكّن الإنسان من تصعيد ذاته وتجاوزها، أي يؤدي إلى تجاوز مفهوم الذات الميتافيزيقية، بما هي روح أو عقل مفارق للجسد. كما يؤدي إلى تجاوز مفهوم الذات الأخلاقية التي تنوء تحت ثقل الخطيئة والإحساس بالذنب، فيصبح الإنسان جسدا منفتحا على البعد الحدثي للواقع، وقادرا على التفاعل معه إيجابيا حتى حينما يكون مرعبا ومؤلما وتراجيديا. فتحويل الجسد بواسطة التأويل والتقويم يؤدي إلى استرجاع الإنسان لذاته وإعادة امتلاكها من جديد، وتوكيد القوى الحيوية الفاعلة فيه؛ كما يؤدي إلى إرادة عودة كل شيء وإلى الأبد، مما يؤدي إلى تغيير جذري في سيميولوجيا الأشياء وتيبولوجيتها، لأن فكرة العود الأبدي تفجيرٌ للزمن الميتافيزيقي، بما هو زمن خطي وتدرّجي؛ يجعل الحدث نوعا من الحُب المحتوم amor fati، أي شيئا جميلا من حيث هو ضرورة في الأشياء[104]. بذلك يتم تحرير التجربة من حدودها في الزمان والمكان، أي من فكرة الأصل والغاية، فيجعلها تجربة متنوعة وغنية بانفتاحها على آخرها ومختلفها[105]. إن هذا الترابط بين التأويل والتقويم من جهة، وبينهما وبين إرادة القوة والنماذج الحيوية من جهة أخرى، يجعل من التيبولوجيا النيتشوية إطارا ومرجعا لا ينضب لتجديد المفاهيم والتصورات، ولتغيير أساليب الفهم والقراءة، وزحزحة مطرح الإشكال في الفلسفة، وتأصيل وتجذير لها. وهكذا، وعن طريق تأسيس التفكير على عنصر التأويل والتقويم، أي على أساس السيميولوجيا والتيبولوجيا، يقترح نيتشه صورة جديدة للفكر، تجعل منه قوة فاعلة موجهة أساساً ضد السفالة والحماقة. وليس للفلسفة، في المنظور الجنيالوجي، من استعمال آخر غير أن تفضح سفالة التفكير بكل أشكالها. وهل هناك نظام للتفكير، ما عدا الفلسفة، يطرح على نفسه فضح المخاتلات والمخادعات أياً كان مصدرها وهدفها، فضح كل الأوهام التي لا تتغلّب القوى الارتكاسية بدونها، فضح ما في المخاتلة من مزيج من السفالة والحماقة. ومادام لكل عصر سفالته وحماقته، فإن القراءة الجنيالوجية، بما هي سيميولوجيا وتيبولوجيا، تمكّن الفلسفة والفيلسوف من استعادة مشهدهما الأصلي la scéne originaire وإنعاشها من جديد، «لأنه إذا لم تتم استعادة عمل الفلسفة النقدي بصورة فاعلة في كل عصر، فإن الفلسفة تموت وتموت معها صورة الفيلسوف وصورة الإنسان الحر»[106].

104. Alain Touraine, *Critique de la modernité*, .op.cit. p.136.
105. Revue *philosophie:* op.cit, p.89.
106. Deleuze , *Nietzsche et la philosophie*, p.122.

الفصل الخامس

النصّ الجنْيَالُوجيّ كجسَد
أو كأسْلُوب جَديد في الكتَابة

«لقد تساءلتُ باستمرار عمّا إذا لم تكن الفلسفة سوى سوء فهم وتفسير للجسد.» ف. نيتشه.

«لا أحب من الكتابات كلها، إلا تلك التي تكتب بالدم الشخصي. أكتب بالدم وستعْلَم أن الدم روح.» ف. نيتشه.

«نحن نروم ونستهدف أرضاً بكراً لا أحد وضع حدودها، إنه ما وراء كل الأراضي والخبايا المعروفة إلى حدود الآن؛ عالم يفيض بأشياء جميلة، غريبة، مرعبة، إشكالية. وهناك كثير من الأراضي البكر التي يجب اكتشافها. لقد حان الوقت أيها الفلاسفة فلترضعوا مدادكم.» ف. نيتشه.

1. تصوران للكتابة

من المعروف اليوم أن التصور التقليدي للكتابة يمنحها وظيفة ثانوية، إذ هي مجرد أداة تنقل وتترجم كلاما ممتلئا، حاضرا أمام الذات؛ إنها مجرد تقنية في خدمة المدلول. وهذا هو عينه تصور الميتافيزيقا للكتابة. يقول دريدا: «على الرغم من أن النص الميتافيزيقي هو دوما نصّ مكتوب، إلا أنه ينطوي على الرغبة في أن يّمحي ليدع المجال للمحتوى الذي ينقله، ويسعى في الأغلب الأعم إلى تعليمه. وهذا بالضبط ما يجعل منه نصّا ميتافيزيقيا» [1] . فإقصاء البعد الكتابي للنصّ أو الخطاب هو ما يميز الميتافيزيقا. بل إنه التعريف الذي يقدّمه نيتشه للفيلسوف الميتافيزيقي، «سقراط هو من لا يكتب» [2] . هكذا تكون الكتابة مجرد وسيلة تعبير، إنها الجسر الذي يسمح بمرور المعاني وتمثيلها، ومناسبة لحضورها ومثولها. ولهذا فهي تنفي مادية الدليل وكثافته، وتعتبر الدال مجرد مظهر للمدلول الذي تعطيه أسبقية زمانية ومنطقية عن الدال؛ «وبما أن الكتابة ليست مجالا لإنتاج المعاني، بما أنها مجرد جسم تقطنه روح النص، فلا يعود الدليل إلا مناسبة لاستحضار المعنى الأصلي المستقل عن كل عملية إنتاج، سواء أكان ذلك المعنى قد وجد في عالم مفارق، أو كان محتوى ذهنيا أو مقصد ذات تعطي للموضوعات معانيها» [3] . إن إنكار الميتافيزيقا لكثافة الدليل وفيض معاني النص، واختزاله إلى مجرد نسق ألفاظ وكلمات، من حيث أن اللفظ عندها هو الحدّ الذي يحصر المعنى ويحدّه؛ إن هذا الإنكار، بما هو شرط لتشكّل الخطاب الميتافيزيقي، يرجعه نيتشه إلى الوهم الذي تولّده اللغة ويربطه بها حين تظهر لنا أن كلماتها المستعملة ليست علامات ودلائل، وإنما هي حقائق تتعلق بالأشياء التي تشير إليها. لكن موقف الميتافيزيقا من الكتابة لا يخلو من مفارقة. فهي، في الوقت الذي ترفضها من حيث أنها تلطيخ مادي وجسماني للروح

1. J. Derrida, *De la grammatologie*, Minuit, 1967. p.15.
2. Ibid.

3. عبد السلام بنعبد العالي، **التراث والاختلاف**، ص22، المركز الثقافي العربي دار التنوير 1985.

وللمعاني الميتافيزيقية الخالصة، تقبل في الوقت ذاته أن تسجن معانيها فيها. علّة ذلك أن الكتابة ليست مجرد وسيلة تعبير وتمثيل، وإنما أساساً أداة لحفظ المعاني ضد فعل الزمن وعبث التاريخ، وضد النسيان. ولهذا تلجأ الميتافيزيقا إلى الكتابة لتمنح لمعانيها طابع الخلود، وتجعلها تعيش في حاضر دائم، «ويتم ذلك إما عن طريق تقليص الزمن إلى حد التملك الآني للمعنى، وهذا ما يفعله ديكارت حينما يجعل الحدس أداة لإدراك المعنى الحاضر في الذهن المنتبه. أو على الطريقة الهيجلية التي تجعل الكتابة ذاكرة ضخمة تختزل جميع اللحظات» [4] .

إن انحطاط الكتابة هذا يرجعه دريدا إلى هيمنة اللوغوس وفلسفة الحضور [5] ؛ ومن ثم فإن انعتاق مفهوم جديد للكتابة بدأ – في نظره – مع نيتشه، من حيث أنه أول فيلسوف ساهم في تحرير الدال من تبعيته للمدلول، ومن اشتقاقه من اللوغوس [6] . يقول دريدا: «كتب نيتشه ماكتبه، كتب أن الكتابة – وكتابته على الخصوص – ليست خاضعة للوغوس والحقيقة، وأن هذا الإخضاع تم في مرحلة معينة» [7] .

لقد شكلت الميتافيزيقا نسقاً دفاعياً يُضرَبُ به المثل ضد تهديد الكتابة [8] . فما الذي يجعل الكتابة ترتبط بالخوف وبالعنف؟ وكيف نفسر عشق النص الجنيالوجي للكتابة وولهه الكبير بها؟ وما الذي يميز الكتابة الجنيالوجية عن الكتابة الميتافيزيقية؟ وما هي رهاناتها؟

2. الكتابة الشذرية

تقوم الكتابة الميتافيزيقية في نهاية التحليل على أنطولوجيا التطابق والوحدة، أي على اعتبار الكائن موحّدا، وعلى أن المفهوم يستطيع ضم الكائن وجمعه في كل منسجم؛ ووهم الكلية هذا في نظر نيتشه أكبر مؤشر على المثالية. فالميتافيزيقا في نظره «تعطي **كتاب الطبيعة** تأويلا روحيا كالذي كانت الكنيسة وعلماؤها يخصون به **الكتاب المقدس**» [9] . وهذا الدور الثانوي الذي تعطيه الميتافيزيقا للكتابة إعلاء لفعل التفسير، وتقديم للصوت والخطاب على العلامة والأثر. ولاشك أن كل قراءة تريد تقويض الميتافيزيقا لابد أن تتخلص أساساً من فلسفة الحضور هذه، وتعمل على إقحام المعاني والدلالات من جديد داخل عملية الكتابة/ القراءة التي عملت على إنتاجها؛ أي أن تنظر إلى هذه العملية كممارسة دالة تدخل ضمن لعبة التفاعل الاجتماعي، فتصبح بؤرة التناحر بين إرادات القوة وملتقى المنظورات المتباينة، حيث لن يعود النص بهذه الكيفية حاملا للحقيقة، ولكنه مدار الصراع حولها. يتعلق الأمر

4. نفس المرجع، ص. 23.

5. *De la grammatologie*, ,op.cit. p.23.
6. Ibid, p.31.
7. Ibid, p.33.
8. Ibid, p.149.
9. *Haut trés haut*, 1, p.8.

بكتابة/ قراءة لا تميز بين النص وكاتبه، قراءة فعّالة تنتج النص اللامكتوب، الذي لا يكون مجال الكتابة إلا علامة عليه وعرَضاً من أعراضه. إنها قراءة تحاول أن تنتج العملية الفعلية للكتابة الميتافيزيقية ذاتها، التي ليست هي عملية إظهار وتملّك المعنى الوحيد، كما تريد الميتافيزيقا، وإنما عملية لتوليد الاستعارات procés de métaphorisation. ولا شك أن الكتابة الملائمة لهذه القراءة هي الكتابة المقطعية التي تنبذ الاستمرار والوصل [10]. كتابة تقحم الزمان داخل النص ذاته، لكنه ليس الزمان الميتافيزيقي وإنما زمن العود الأبدي، زمان ينخر الحضورَ ذاته، ويجعل الهويةَ مفعولاً لاختلاف، والوحدة نتيجةً لتعدد، والعمق فعلاً لسطح [11]. فهي كتابة تحاول أن تقضي على الوهم الأفلاطوني لمعرفة/ ذاكرة لكي تنظر إلى النسيان في قوته الفعالة. إنها كتابة بدون ذات، ولكنها غنية من حيث أنها لا تعطينا نفسها إلا في ما تحجبه عنا، «وبالضبط في ما تحمله في طياتها من رخاوة، خلف مظهر أقوى الحقائق بداهة، في الصمت الذي يتخلل خطابها، والنقص الذي يعوز مفاهيمها، والبياض الذي يتسلل إلى سواد كتابتها الدقيقة» [12]. إنها كتابة تجعل فعل القراءة والتأويل مؤجلا باستمرار، كتابة في صيغة بلّورية، وشكل منفجر، متوتر ومتصدّع. هذا الشكل الشذري المفكك، المميز للكتابة النيتشوية، هو آلية تحصين النص الفلسفي من التعميم والكلية والنسقية والانغلاق، ولتحصينه من شفافية المفهوم. وما يميز هذا الشكل الشذري للكتابة، حسب بلانشو، هو العلاقة التي يقيمها مع الخارج، على عكس الأسلوب الفلسفي التقليدي، الذي تكون علاقته بالخارج متوسّطة من قبل الداخل، بحيث يتم إدراك الفكر من خلال دواخل الفكر، أي من خلال الوعي أو الروح. فأن تجعل الفكر متصلاً بالخارج، هو ما لم يفعله الفلاسفة حتى حينما يتحدثون عن السياسة، عن الحياة، عن الهواء الطلق. لأنه لا يكفي الكلام أو الحديث عن الأشياء الخارجية لجعل التفكير مشدوداً إلى الخارج [13]. ونصوص نيتشه، على غرار أعمال كافكا، تخترقها حركة آتية من الخارج، وهي بالطبع حركة مختلفة عن الحركة الخيالية للتمثلات، أو الحركة المجردة للمفاهيم. وهذا ما يقصده دولوز حينما يؤكد أنه يحقّ للنص النيتشوي أن يطالب بمعنى مضاد un contresens [14]؛ ذلك لأن النص في منظور نيتشه لعبة قوى متخارجة. ونيتشه يقولها بصريح العبارة: «إذا أردتم معرفة ما أقوله، فاعثروا على القوة التي تعطي معنى، وعند الحاجة تعطي معنى جديدا لما أقوله» [15]. وليس هذا المعنى المختلف سوى دعوة لمعالجة القولة الموجَزة، والشذرات النيتشوية، باعتبارها إمكانات، تنتظر مجيء قوى جديدة لتفجيرها أو لتوظيفها [16].

وبالإضافة إلى خاصية الانفتاح على ما يوجد خارجها، فإن الكتابة النتشوية في هذا الشكل الشذري أو المقطعي لها علاقة بالتدفقات les intensités والإحساسات. ويعني هذا أن نصوص نيتشه، بما هي حالات وجود وتجارب معيشة، غير قابلة أن تترجم إلى مفاهيم وتمثلات. فهي بمثابة

10. **التراث والاختلاف**، ص*27*.
11. **أسس الفكر الفلسفي المعاصر**، ص*140*.
12. نفس المرجع، ص*29*.

13. *Nietzsche aujourd hui*? intensités, 10/18. p.166.
14. Ibid, p.167.
15. Ibid.
16. Ibid, p.168.

علامات تندرج في إطار هيئات متعددة المعاني والدلالات des configurations plurivoques. يقول دورنو: «يوجد الفيلسوف اليوم في مواجهة لغة مفككة؛ ومواده هي بقايا الألفاظ التي يربطه التاريخ بها، ولا يمتلك من الحرية غير ما تمنحه له هيئاتها الخاضعة للحقيقة داخلها، وليس مسموحا له بأن يفكر أن لفظا ما معطى له بكامله، أو أنه يستطيع أن يخلقه من جديد» [17].

يجعل هذا الشكل الشذري علامات ورموز الكتابة النيتشوية، حسب دولوز، متعذرة على أن تترجم إلى سنن القانون والعقْد والمؤسسة، وبالتالي غير قابلة أن تتحوّل إلى قيمة تبادلية أو عملة نقدية؛ وتطالب التعامل معها كتدفقات تحملنا بعيدا نحو الخارج، لأن من خصائص التدفق أنه لا يحيل على دلالات للألفاظ، ولا على معاني الأشياء [18].

والخاصية الثالثة للقولة القصيرة، تتمثل في العلاقة التي تقيمها مع الضحك والسخرية والتهكم. فمن يقرأ نصوص نيتشه بدون أن يضحك، وأن يضحك كثيرا، هو كمن لم يقرأ نيتشه. هذه الخاصية تنسحب على كل كتّاب الثقافة المضادة. فهناك دائما فرح غير قابل للوصف ينبثق من النصوص الكبرى، حتى حينما تتحدث هذه عن أشياء تبعث على الاشمئزاز والقرف، لأنه يستحيل ألاّ يضحك المرء حينما تتعرض السنن إلى التشوّش. فنيتشه، حينما يكون بصدد قضايا جارحة، بليدة وتبعث على الغثيان، يضحك، فيطالب القارئ بمضاعفة مجهوده إذ «ليست المسألة كلها مقيتة»، إنها «وردة مسمومة». لقد بدأ الإنسان يصبح هاما. هكذا يتعامل نيتشه مع الوعي الشقي ويواجهه بكتابة تبعث على التهكّم والسخرية [19].

إن الأقوال القصيرة، أو الكتابة الشذرية، هي ما به يعثر النص النيتشوي على امتداده في الخارج، أو ما يتمتع النص بكينونته في استقلال عن المؤلف، ليغدو واقعة خطابية لها حقيقتها ونمطها من الوجود. ويرى بلونشو أن نيتشه من أكثر الفلاسفة الذين يكون «خوفهم من الخوف» أقل، ويجعلون من خوفهم مستقرّهم، ويعرّضون ذواتهم للخارج بشكل أكثر. وهذا ما يجعل كتابته وتفكيره عبارة عن توتر دائم ومستمر بين الجدلية والاختلاف، بين التشكل والتشظي، بين البناء والهدم [20].

تعلن الكتابة عند نيتشه عن نهاية الفلسفة كهيمنة للوغوس وللصوت - التي تجد امتدادها في سيطرة العلم والتقنية والصورة - وبداية إشكالية القيمة وأزمة المعنى. يقول نيتشه: «نحن نروم ونستهدف أرضاً بكراً، لا أحد وضع حدودها، إنها ما وراء كل الأراضي والخبايا المعروفة إلى حدود الآن، عالم يفيض بأشياء جميلة، غريبة، مرعبة وإشكالية» و «هناك كثير من الأراضي البكر التي يجب اكتشافها، لقد حان الوقت أيها الفلاسفة فلْترضعوا مدادكم» [21].

تقيم الكتابة النيتشوية، حسب بوجور Beaujour، إن علاقات وروابط اختراقية بين حقول مفصولة بواسطة محظورات ومحرّمات مقدّسة. ولهذا فهي تحتاج لتفكيك شفراتها إلى جرأة وجسارة أوديب،

17. Nietzsche, *Essai d' auto-critique et autres*, préfaces, inédit, présenté, traduit et commenté par Marc de Launag, Seuil,1999. p.154.
18. *Nietzsche aujourd hui?*, op.cit, p.169.
19. Ibid, p.171.
20. *Magazine littéraire*, N°298, 1992. p.82
21. Ibid, et F. Nietzsche, Paul Rée, Lou Von Salomé, *Correspondance*,p.294, Edition établie par Ernst Pfeiffer, Puf, 1979. p.80.

أي إلى قدرة على قلب القوانين والقواعد شبه الطبيعية. إنها كتابة تحاول الخروج من المسالك المطروقة les sentiers battus، واختراق المجالات المحظورة للثقافة [22] . وبالفعل فإن كل ثقافة تقدّم ذاتها كعتبات محظورة لا يجوز اختراقها: وما الأمّ والأب وتحريم الزنى بالمحارم la prohibition de l'inceste سوى ذرائع لمنع الاختراق والتيه، سوى تيهان المعنى خارج الهوية الذاتية؛ وما المحظور سوى اعتباط واصطلاح ثقافي ليس إلاّ. وهكذا فالكتابة النيتشوية ليس لها مدخل ولا مخرج نهائي، وبالتالي فهي أشبه بالمتاهة. إنها كتابة بدون ذات متعالية، لأن الكاتب عند نيتشه لا يمتلك الحقيقة، كما أنه ليس مصدرها، ولهذا فهو كالعنقاء، يقبل موته وفناءه، ويهيئ الأرض لانبعاثه من جديد في هُويات أخرى وصور كثيرة وأسماء عديدة. إنه بمثابة «قنطور». فهو ذاته وآخره، انزياح وابتعاد باستمرار عن ذاته. هويته هي الترحال le nomadisme ولا يتعرف نيتشه على ذاته إلا في الفضاءات والأمكنة التي تفكك الهويات «المسرفة في إنسانيتها» وتطابقها. ولهذا كان يعشق مدينتي نابولي و فنيسيا لأنهما تحافظان على أزمنة متعددة وثقافات متنوعة، وتقاومان التنميط وانسداد الأنا وانغلاق الهوية في وحدة وتطابق [23] . ولهذا أيضاً وجدنا نيتشه يوجد في السيرة وخارجها. إنه يتقمص جميع أسماء التاريخ ولا يتماهى مع أي واحد منها، تماماً كنص زرادشت الذي يقول عنه إنه موَجّه إلى الجميع وإلى لا أحد. ولا حاجة إلى التذكير بأن هذه الخصائص المميزة لأسلوب نيتشه في الكتابة هي ذاتها خصائص الكتابة المعاصرة. فما يميز هذه الأخيرة هو فقدان عنصر الوحدة والاتصال، وسيادة التعدد والتفكك، إذ ليس النص المعاصر نسيجا موحّد البناء، وإنما هو مفكك أقرب إلى الشذرات منه إلى الوحدة والبناء. إنه كتابة مقطعية تريد تلخيص كثافة العالم في نص غير كثيف. وهي محاولة لإقحام اللانهائي في الفضاء المحدود، والتعدد ضمن الموحّد، مقابل الوحدة التقليدية التي أساسها الانسجام المنطقي. لا يعني هذا أن هدفها هو إلغاء مفهوم الوحدة، وإنما إعادة الحياة له وجعله مفهوما ديناميكيا [24] . ليست الوحدة في الكتابة المعاصرة معطى أوّليا تنطلق منه وتصدر عنه، وإنما هي نتيجة يساهم القارئ في بنائها، وغاية يجب أن ينتهي إليها.

يسعى نيتشه إلى إحياء أسلوب جديد في الكتابة ليس في متناول معاصريه، يقوم على الجمع بين الفلسفة والشعر [25] ؛ فالمستقبل في نظره ينتمي إلى الفرديات المبدعة التي تخضع بالأساس إلى القواعد التي يمكن استنباطها من عملية الخلق بصفة عامة، ومن الإبداع الفني بصفة خاصة، وهي قواعد تتجاهل التقسيمات الأخلاقية والميتافيزيقية. إنها تقع في ما وراء الخير والشر، والصدق والكذب، ولا تعترف بغير تدفقات الحياة، وعمليات الهدم والبناء. وهذا الدمج بين الفلسفة والشعر موجه أساساً ضد النموذج السقراطي ونسخته الأفلاطونية. فهو يسعى إلى قلب القيم البالية، لأن مبدأ التقويم التقليدي، الذي هو أساس الدّين والأخلاق والميتافيزيقا، يقوم في جوهره على تبخيس العالم المادي المحسوس لصالح عالم ما فوق. الحسي، أي «عالم الحقيقة» [26]. ولهذا يعتبر نيتشه عالم الحق الذي تتحدث عنه

22. Michel Beaujour, *Miroirs d'encre, Rhétorique de l'autoportrait*, p.320. coll, Poétique, Seuil, Paris, 1980.
23 Roger.Pol Droit, *La compagnie des philosophes*, p,191 et. p,192,édition odile jacob, 1998.
24. بين-بين، ص100.
25. Nietzsche, *Essai d'auto-critique*, op.cit, p.138.
26. Heidegger, *Nietzsche* 1,p.72.

الأخلاق عالَماً كاذباً، بينما يعتبر مجال الحسّ هو العنصر الأساسي. وليس الأسلوب الفني سوى التوافق مع الظاهر وكل ما لا يشكّل عالم الحق. من هنا يرى نيتشه أن للفن قيمة أكثر من الحقيقة، وأن النموذج البلاغي أفضل من النموذج الصوري، لأنه الذي نتمكن به من عدم الموت والسقوط بواسطة الحقيقة [27]، ولأنه القوة الأكثر إثارة للحياة [28]. وقد أكّد باشلار في الفصل الخامس من كتابه الهواء والأحلام *L'air et les songes* على هذا المزج بين الفلسفي والشعري في الكتابة الجنيالوجية، سعياً إلى تبيان أن الشاعر يفسر جزئيا الفيلسوف داخل النص النيتشوي، وأنه مع نيتشه تشكّل نمط من الشعرية الفلسفية.

غالبا ما يقدّم نيتشه ذاته في كتاباته على أنه هاوي ألغاز [29]. فهو يميل إلى جعل كتابته مستغلقة على الفهم على غرار فلاسفة المستقبل. لا يكف عن طرح الأسئلة المستفزة التي من شأنها أن تخيب آمال القارئ المتسرّع، الباحث عن الحلول الجاهزة، أو الراغب في العثور في ما يقرأ ه على شهادة على أحكامه المسبقة [30]. بيد أن استعمال نيتشه اللغة الملغزة، واستلهامه للنموذج البلاغي، يطرح سؤال الأسلوب في مستوى مغاير لذاك الذي تطرح في إطاره الإشكالية الجمالية بمعناها الضيق، أي في إطار منظور يكف فيه إدراك الأسلوب كمحيط طارئ لمركز دلالي ثابت، لأن الأسلوب يستعمل دوما عند نيتشه من أجل« تبليغ حالة داخلية، أو توتر، أو انفعال بواسطة علامات». ويعترف نيتشه أنه يحرز بالقوة على أساليب عدة، ويمتلك من فنونها ما لا يمتلكه أحد [31]. ليس الأسلوب الملغز النيتشوي مجرد تقنية لمضاعفة متاهات القراءة، أو مجرد آلية للإثارة والغواية، وإنما هو اختيار استراتيجي يتوافق مع مبادئ فلسفته في التأويل، وعلى رأسها القول بأن كل تأويل هو تأويل لتأويل، وأن كل معطى هو معطى مؤوّل. فالخطابات تبقى غير مكتملة وناقصة بشكل يتناسب طرداً مع قيمتها الإبداعية. فكلما كانت الوظيفة الأسلوبية مطلوبة، كلما كان الخطاب أقل اكتمالاً؛ لأنه يشتغل باستمرار على حدود اللغة وتخومها، وفي ما وراء ما هو اصطلاحي ومتعارف عليه. وكما يقول أدورنو: «إن الوظيفة أو المهمّة التي يجب أن تضطلع بها مقاربة فلسفية للألفاظ والحدود الفلسفية، لا يمكن أن تكون شيئا آخر غير إيقاظ الحياة التي تخبو تحت الألفاظ» [32]. هكذا يكف سؤال الأسلوب مع نيتشه عن أن يكون مجرد سؤال شكلي له قيمة جمالية أو بلاغية خالصة، بل هو قبل كل شيء عملية ديناميكية مسجلة داخل اللغة الفلسفية. فالخطاب الفلسفي ليس خطابا مكتملا وممتلئا، ما دام يحدد مسعاه ويعرّف مبحثه تبعاً لدينامية الإشكاليات والتساؤلات التي يسعى إلى طرحها أو إعادة ترتيبها. ويتم ذلك باستمرار في إطار منظور حجاجي وسجالي، يستند إلى عمق لساني طبيعي يتميز بالكثافة والاستعارة، موجّه لإبداع مفاهيم هي إمّا تيمات غير مكتملة التحديد، أو إجرائية، أو مستعارة من التقليد الفلسفي، بعد أن تخضع تعديلات وزحزحات. إن الفلسفة، بماهي خطاب معرفي - تأويلي discours heuristique تمارس

27. Ibid, p.74.
28. Ibid, p.75.
29. *Par-delà le bien et le mal*, aph. 27.
30. *Autocritique*, op.cit, p.139.
31. هو ذا الرجل، لماذا أكتب كتباً جيدة، الشذرة 4.
32. *Auto-critique*, p142 et p.143.

نوعا من العنف على «لغتها الخاصة»، ولا تكترث كثيرا بالسعي إلى إقامة تلاحم اصطلاحي أو انسجام مفاهيمي؛ على عكس الخطاب الديداكتيكي، الذي هو خطاب استرجاعي rétrospectif يهدف إلى إعادة تنظيم المقولات تبعا لصرامة مفهومية ونسقية، بهدف العرض والتفسير.

3. خصوصيات الكتابة النيتشوية

إن الأسلوب النيتشوي في الكتابة يجب تفسيره بمسعاه المزدوج: اعتراضه بشكل جذري على الثقافة الغربية القائمة، والسعي من جهة أخرى إلى استبدالها بثقافة أخرى جديدة [33]. تتميز الثقافة الغربية بإيمانها المطلق بالعقل، وثقتها العمياء في نظام الأشياء والفكر. إنها ثقافة مسرفة في عقلانيتها. ابتدأت مع سقراط، وتجمّدت في منطق أرسطو، وأدمجها رجال الدّين في اللاهوت، قبل أن تقيم ثورة عبادة الَهة العقل. وستعرف تجديدا مع المنهاج الديكارتي الذي سيجعلها تتماهى مع العلم، وسنعثر عليها مجددا مع الديالكتيك الهيجلي ومع مبدئه المشهور «كل ما معقول واقعي وكل ما واقعي معقول» [34]. إن الاعتراض على هذه الثقافة يعني الاعتراض على ثقتها العمياء في العقل، وعلى الصلاحية الواسعة التي منحتها له [35]. ثم إن المظهر الأساسي للثقافة الجديدة، التي يتطلع إليها نيتشه، هي الخلق والعفوية والفن، التي يشكّل النشاط اللّعبي أو الرقص أفضلَ صورها، وديونيزوس رمزَها. يطالب نيتشه إذن بثقافة يستعيد فيها الديونيزي المكبوت مكانته المفقودة، «لهذا السبب يفضّل نيتشه، على سلاسل الحجج الطويلة التي كانت تفتن ديكارت كثيراً، الشعرَ، والمثلَ السائر، وجوامع الكلم، والمجاز، والنشيد التقريظي، والاستعارة، والحكمة، والمحاكاة الساخرة، أي كل هذا الفيض الذي يشكّل **كتاب زرادشت**. فثمة فكر وتعبير ينبثقان من تلك الثقافة الأخرى المبشّر بها، ولا تجري قولبتها في قوالب الثقافة العقلانوية» [36].

وكل شارح لنص نيتشه، لا يمكنه إلا أن يشعر بأنه يخترق الشرط الأساسي لأسلوبه، حين يترجم فكره بتعابير خطابية وإجراءات عقلانية صرف. لكن الإلهام الشعري والقولة الشذرية لا يسيئان بتاتا إلى صرامة الفكر الذي يخدمانه. وقد لاحظ بول فاليري، وهو فيلسوف اختصاصي في الجمع بين صرامة الفكر وشاعرية الأسلوب «ذلك الجمع الحميم بين الغنائي والتحليلي الذي لم يسبق أن أنجزه أحد بذلك القدر من القصد (...). في حركة تلك الإيديولوجيا المتغذية بالموسيقى، كنت أثمّن تثمينا كبيرا المزج الموفّق جدا بين مفاهيم ومعطيات من أصل علمي، واستخدامها الموفّق جدا» [37].

إن الحديث عن خصوصيات الكتابة النيتشوية وإشكالية الأسلوب لديه، يجرّنا إلى الحديث عن خصوصيات النص الجنيالوجي مقارنة بالخطاب الميتافيزيقي. فالنص النيتشوي يقوم على الانفصال le décalage بدلا من التطابق. وهذا الانفصال له قيمة أنطولوجية وفلسفية وجمالية لها عدة مظاهر أهمها:

33. زرادشت نيتشه، مرجع سابق، ص38.

34. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, 1966. p.41.

35. زرادشت نيتشه، ص39.

36. نفس المرجع.

37. نفس المرجع، ص40.

أولا، هو نص منفصل وشذري في صورته وشكله. وهذا يتعارض مع المشروع المعماري للخطاب الفلسفي الكلاسيكي الذي يكون محكوما بمنطق للهوية يعمل على إقصاء التعددية الملازمة لحدود وألفاظ النص الفلسفي، حيث يقيم تطابقا أحادي الدلالة بين الدال والمدلول، كما يسعى إلى إقامة تسلسل صارم بين المفاهيم في إطار نسق برهاني. بينما النص الجنيالوجي يسجّل استحالة ذلك التطابق مع اللوغوس الخالص، ويقيم انفصالاً بين الدال والمدلول، لأن ما يقع على صعيد الواقع، بالنسبة للجنيالوجيا، لا يحدث بطريقة منطقية على غرار ما يحدث في الكتب، وما يقع في الواقع لا يتلاءم بشكل صارم مع المنطق، لأن منطق الحدث ليس هو منطق المفهوم.

ثانيا، من حيث الفحوى الدلالي، لا يكترث النص النيتشوي كثيرا بتحديد دلالات مفاهيمه وألفاظه تحديدا أحاديا دقيقا. فهو يركّز على قيمتها لا على مدلولها؛ كما لا يكترث كثيرا بأن بجعلها تتسلسل وفقا لقواعد التلاحم المنطقي.

ثالثا، إنه نص قائم على الاستبدال la substitution، من حيث إنه يمثّل انفصالا عن الثقافة والتأويل والجسد. فالنص النيتشوي يقدّم ذاته للقراءة كتتابع للصور والاستعارات والكنايات والأوجه. وهذا الطابع الاستعاري هو ما يجعله يتعارض مع الخطاب الفلسفي الكلاسيكي [38]، حتى وإن كانت الاستعارة الجنيالوجية لا تنهل من الرمزية الكوسمولوجية الإغريقية فحسب، بل لها بنية ذات تمفصل تأويلي يحيلها على الجسد. إنه يستعمل استعارة المرأة والإثارة الجنسية، واستعارة طبّية وسياسية، واستعارة فيزيولوجية وأيضية، كما يستعمل أيضاً استعارات فلسفية، كاستعارات الأنف والأذن، والعمق والسطح، والظهور والاختفاء، وأخيرا يستعمل استعارة فيلولوجية مطبّقة على مجال الثقافة والأخلاق والدّين والفلسفة، تقود إلى النظرية الاستعارية للتأويل. فجلّ المفاهيم المحورية في فلسفة نيتشه تحيل على أنظمة استعارية متعددة، لكن استعمال نيتشه لها يؤدي إلى انفصال عن دلالاتها الشائعة والمتداولة، مما يجعلها استعارات متعددة التحديدات surdéterminé. ويكفي أن نسوق كأمثلة على ذلك استعارتي المطرقة والجنيالوجيا. فالمطرقة عنده تستعمل للهدم، ولكن أيضاً للنقش والنحت والتشكيل، ثم تستعمل لتحقيق تناغم الأوتار وانسجام أصواتها. وكذلك في ما يتعلق بمفهوم الجنيالوجيا الذي هو مفهوم استشكالي parconcept، حيث لا يعني فحسب تقويم المفاهيم والقيم بإرجاعها إلى أصولها العميقة والخفية، ولكنه أيضاً التساؤل عن الأصل النفسي والفيزيولوجي لمفاهيم الثقافة والمعرفة، وهو أصل من أهم خصائصه أنه مقنّع ومحتجب، لا يمكن إماطة اللثام عنه إلا بواسطة تحليل اللغة. وهذا ما يبرر العلاقة التي يقيمها النص النيتشوي بين الجنيالوجيا والفيلولوجيا [39].

لكن بالإضافة إلى الاستعمال المكثف للاستعارة، يوظف النصّ الجنيالوجي عدة كنايات مستمدة من مجالات مختلفة، أدبية وفنية وفلسفية، كديونيزوس وأريان، والمتاهة، والعود الأبدي، وزرادشت وسواها. وهذا يعني أن المفاهيم المركزية في فلسفة نيتشه، كالجنيالوجيا، والفيلولوجيا، والتيبولوجيا، وإرادة القوة، والإنسان الأرقى، والعدمية، والعود الأبدي، وبراءة الصيرورة، وحب القدر، تقاوم أي

38. *Nietzsche*, p.23.
39. Ibid, p27.

محاولة تروم أن تؤسس عليها خطاباً عقلانيا نسقياً؛ وما ذلك إلا لكون بنية النص النيتشوي بنية مطاطية، تقوم على الانزياح والاستبدال، وتجعل من العقل والرغبة والمتعة مفاهيم لا يقصي بعضها البعض، بل تتظافر داخل النص النيتشوي وتتعالق في ما بينها في إطار منظور يمزج بين الفلسفة والشعر، بين المفهوم والاستعارة، بين الجد والهزل، بين الواقع والوهم، ويسعى إلى التفكير في الجنيالوجيا والجسد [40].

لهذا التنوع، في أساليب الكتابة والتعبير في النص الجنيالوجي، علاقة بالمقاصد الفلسفية لنيتشه، وبما يسميه «الأسلوب العظيم» أو «السياسة العظيمة» la grande politique. يقول نيتشه: «الأسلوب هو تبليغ حالة وجدان داخلي بواسطة العلامات، وإذا خمنّا بأن تعددية الأحوال الداخلية عندي عجيبة، فإن عندي إمكانيات لأساليب متعددة، فناً للأسلوب الأكثر تنوعا في أشكاله، الذي لم يعرفه أي شخص» [41]. بل إن نيتشه يحدد المسافة الفاصلة بين كتابته المبكرة وبين كتابته المتأخرة في مسألة الأسلوب، وينص على أنه لم يعد يكتب بالألفاظ بل بالبروق؛ كما أن امتلاك الأسلوب في نظره امتلاك للذات، وليست كتابته سوى سفر نحو صيرورة الذات نفسها [42].

إن الأسلوب النيتشوي، بماهو استعمال لأنظمة متعددة، وتداخل بين أشكال كتابية وتعبيرية مختلفة (الشذرة، القصيدة، الرسالة، المحاورة، السيرة، الموسيقى، القصة) يولّد القدرة على الانتقال بين الإشارات والرموز والصور، والقدرة على الترحال بين الفضاءات والأزمنة. وبحكم هذا التراوح تتطلب هذه الأشكال جسدا يصلح لنظام معين لا يصلح لسواه. ولهذا فهي تحتفظ بقدرتها على الارتحال إلى جسد مختلف، تدخل فيه نظاماً آخر هو من خصوصيات الجسد الذي ترتحل إليه؛ وإنها إذ تفعل ذلك تجد تعدديتها وصور اختلافها. فالمشي على الأقدام قد يصبح تفكيرا خلاقا، أوخطّا على الورق، أو نغما على الأوتار؛ والكتابة إذ تطلب جسدا من الأجساد لتحلّ فيه، تترك من نفسها علامة تدل على مقدار متعتها فيه، فهي خلق مستمر ومختلف. إن الكتابة تكون في لحظة إنشائها حضوراً لنسيان مضاعف، نسيان دلالات الكلمات التي تستعمل، ونسيان النظام الذي عليه تقوم؛ وهذا هو الفرق بين النص الجنيالوجي والخطاب الميتافيزيقي، بين نص يقوم على الانفصال والاستبدال، وبين خطاب هو عبارة عن تطابق بين الدال والمدلول وتسلسل للمفاهيم وتمفصلها وفقا لنسق برهاني. يقول بلونديل: «إن الألفاظ التي ينحتها نيتشه من أجل تسجيل اختلافه (كنص) عن لغة القطيع النحوية (الخطاب الأخلاقي)، تبين أن الحركة والعمل الفاعل للنص (...) يمكننانه من أن يحيط بالعالم كصيرورة وحياة أكثر مما يمكن للخطاب أن يفعل. وكل لفظ يستشعر بثقله وبإمكانية تحوّله إلى خطاب يوضع بين مزدوجتين: فلفظ واحد كلفظ إرادة القوة يكفي نيتشه لجعل النص يتسم بتحديد حيوي وفاعل. فالنص ليس سوى القدرة على الحديث الذاتي عن النفس بمثات من الوسائل اللسانية. «إنه بمثابة ديناميت» [43]. وهكذا فاللغة حين تسمي الأشياء لا تحلّ فيها، وإنما تستخدم أسماءها رموزا واستعارات. إن اللغة، كما يقول سوسير، لا تربط بين اسم وشيء، بل تربط بين صورة سمعية ومفهوم ذهني؛ ومن هنا فاللغة إذ تتكلم

40. Ibid, p28.
41. *Ecco Hommo* 3, aph.4.
42. *Ecco Hommo* 3, aph.4. Nietzsche, *Le Corps et la culture*, p.121.
43. Nietzsche, *Le corps et la culture*, p.45 et p.46.

عن الأشياء فهي تتكلم عن صور وإحساسات وتدفقات لا عن ذوات، عن غائب لا عن حاضر، عن مجاز لا عن حقيقة. وهكذا فالكلام عن الشيء كلام يستدعي بالرمز صورةَ الشيء وليس الشيء بالذات. وهذا يعني أن النص الجنيالوجي يعتمد على استراتيجيات اللغة ونظمها الاستعارية في تحويل ما يتضمن كائنات كلامية. فالشمس والقمر والكواكب والنجوم ليست أشياء فلكية في السماء، ولكنها الدفء والأنس والرفيق؛ والاقتصاد ليس علم سياسة المال والتجارة، ولكنه الغنى والفقر، والصحة والمرض، والسعادة والشقاء؛ وعلم الاجتماع ليس هو قوانين تطور المجتمع، ولكنه جملة من الأحاسيس والمشاعر. [44] يعني هذا أن كتابة نيتشه تعمل على تحرير المكتوب / النص من كل سلطة خارجية عنه تريد أن تمارس الإملاء عليه، بما في ذلك سلطة الكاتب ذاته، وسلطة الإيديولوجيا، وسلطة العلم[45] . وبما أن الأمر كذلك، فقد صار من غير الممكن أن نرى مفاعيل النص بأنها علل تفسّر المكتوب، وتقول سبب وجوده، كما يفعل التفسير السلطوي، أو النفسي الإسقاطي، أو الاجتماعي والإيديولوجي. «فالنص في انبنائه يجعلها معلولة لعلل أخرى يبتدعها ويكشف نظامه عنها، بينما يبقى هو علّة ذاته، أي لغة تبني نفسها، وتتخذ من القارئ شاهدا عليها» [46] .

يترتب عن هذا المفهوم للكتابة مفهوم في غاية الأهمية والخطورة، يجعل الغياب في اللغة هو الأصل وليس الحضور. ونيتشه يقولها بصريح العبارة: فنحن إذ نتكلم، نتكلم عن غائب على الدوام، حتى ولو مَثُل أمامنا ماديا. وهذا يعني أن اللغة تعمل على استحضار الغائب في الكلام وليس الحاضر. وهذا هو معنى المخاتلة في اللغة.

منطلق نيتشه في الكتابة هو عجز الفلسفة عن قول الجسد والحياة وتأويلهما، فهي ليست سوى سوء فهم للجسد؛ بل إن الخطاب الميتافيزيقي كله يتشكّل كإنكار للدال والجسد وتغييب لهما. وليست الكتابة الاستعارية سوى آلية لقول ما لا يقوله القول ولإظهار ما لا يظهره المفهوم. فلقول الجسد يجب صياغة الجسد في خطاب، وتفكيك ذلك الخطاب واختراقه للسماح بظهور آخَره ومختَلفه الذي هو الجسد. ووسيلة نيتشه في ذلك هي الاستعارة واللغة الرمزية بصفة عامة. من هنا يتم التمييز بين «لغة عن الجسد» التي هي لغة المفهوم والتمثل، و«لغة للجسد» التي هي لغة استعارية تتعارض مع التمثل المفهومي، بما هو خاصية اللغة الميتافيزيقية التي تقصي الجسد [47] . من هنا تبدو الكتابة النيتشوية كعمل ارتيابي فالتمثلات المتعلقة بالجسد، وتقدمها الفلسفة والعلم، تندرج كلها في إطار ما يسميه نيتشه بالتمثيل المسرحي الذي يعمل على إنتاج شكل من الجسد يتم تحويله إلى موضوع، فيولّد «الوهم المسرحي» بأن هذا الجسد / الموضوع هو حقيقة الجسد ذاته. ويتساءل نيتشه عمّا إذا كان الخطاب المتعلق بالجسد الذي يقدمه لنا كلٌ من أفلاطون وديكارت ـ وهما نموذجان دالان في هذا الصدد ـ خطاباً يتشكّل على أساس نسيان وعمى؟ أكيد أنه، تحت الأنوار الكاشفة للعقل وعلى مشهد الروح،

44. منذر عياشي، الكتابة الثانية وفاتحة المتعة، ص16، المركز الثقافي العربي، 1998.

45. Christophe Baroni, *Ce que Nietzsche a vraiment dit*, Marabout université,1975. p.102.

46. الكتابة الثانية وفاتحة المتعة، ص18.

47. *Le corps des philosophes*, p.143.

يظهر الجسد. ولكن الإطار التصوري الذي يستعمل لإظهاره يكبت كل ما هو حي فيه، ومن ثم يكون تمثّل الجسد/ الموضوع له شرط فرض الصمت على الحياة، ويجد حقيقته في المسرح؛ ولهذا فهو عبارة عن قناع يخفي جسدا حيا لا تريد العين ـ وهي حاسة الميتافيزيقا بامتياز ـ رؤيته [48].

يتمثل الإشكال بالنسبة لنيتشه في الجواب على أسئلة من نوع: لمَ هذا الجسد الحي يخيف؟ ولمَ لا يبدو للتمثل إلا في صورة جسد/موضوع، جسد مشيأ؟ وما هي حقيقة الجسد قبل أن يتم الاستحواذ عليه من قبل الإخراج الذاتي للوعي الذي يقوم بتمثله؟

إذا كان الجسد/الموضوع يبدو من خلال التمثل العقلاني كقناع، فلأن التمثل يخفي بمقدار ما يحجب. فأن تنظر إلى القناع كقناع، معناه أن ترى اللامرئي عبر المرئي، والجسد الحي عبر الجسد/الشيء، وديونيزوس عبر أبولون. يحضر الجسد في هذا الابتعاد الدائم بين العمق غير القابل للإمساك (عتمة لعبة الدوافع) وسطح التمثل (الصورة الواضحة للجسد).

4. الكتابة والجسد

يعارض نيتشه إذن مفهوم الجسد كموضوع ـ قابل للتمثل بشكل واضح ـ بالجسد الاستعاري، أي بالجسد الذي لا ينكشف قناعهُ إلا استعاريا، فتمثّلُه استعارةٌ لما هو غير قابل للتمثل. والجسد استعاري لأننا، خلف التمثل الواضح للجسد/الموضوع، نستمع إلى صوت الجسد الحي. فالاستعارة تجسّم الصوت stéréophonique. وفي الوقت ذاته الذي يتم فيه سماع اللفظ الحاضر، يتم فيه أيضاً سماع اللفظ الغائب الذي يحل محله ويوحي به [49]. ذلكم هو العمق المميز لكل تجلّ حيوي، وهو عمق مدوّخ ومقلق لأنه يفلت من قبضة الفهم الواضح والبديهي (ديكارت)، ومن كل إخضاع لنظام منطقي صارم (أفلاطون). من هنا صعوبة قول الجسد. فهو يشكّل وحدة مغلقة على ذاتها، ولكنه خاضع لتحوّل وتبدل تبعا لتأويلاته. إنه أولا معدَة ضخمة لا تتوقف عن الهضم le corps comme métaphore gastroentérologique [50]، حيث اللفظ الثاني (الهضم) يشير إلى عملية تصحّح ما يستلزمه اللفظ الأول (المعدة): الجسد، قبل كل شيء، يستوعب ويتمثل. يمتص ما هو غريب، ويسعى إلى أن يختزل المتنوع والمتعدد إلى فرديته وهويته. وهذا العمل الهضمي عمل سرّي وسراديبي، لكنه أيضاً عمل غامض ومنفّر، وكأن التعدد السديمي مخيف للوعي والأخلاق. إنه ما يخدش جمالية الإنسان، ما يوجد تحت الجلد، وما ينزع الفكرُ إلى إلغائه لأنه باعث على الاحتقار. والقدرة على الامتصاص والتمثل الغذائي يمكن أن تكون مقياسا للقوة، كما هو الشأن بالنسبة للمذهب الأبيقوري. وعلى العكس من ذلك، فإن سوء الهضم تعبير عن العجز والضعف، وهذا هو حال «العقل الألماني» بصفة خاصة (كانط وهيجل وشوبنهاور) والعقل الميتافيزيقي بصفة عامة؛ فهما معا يعجزان عن هضم ما عاشاه من تجارب. [51] ويعمّم نيتشه هذا التصور ويطبقه على الثقافة، ويستعمله في التأويل والتقويم. فهو يدين الإسراف الغذائي، والأكل بنهم؛ ويضع مقابلهما اختيار العمليات الفيزيولوجية

48. Ibid, p.145.
49. Ibid, p.146..
50. Nietzsche, *Le corps et la culture*, p.299.
51. *Par-delà le bien et le mal*, aph. 244.

والبطء في تنفيذها. ويجد هذا الإجراء ترجمته داخل الحقل الفيلولوجي للتأويل في مفاهيم الاجترار والحذر والتمييز. فأن تكون مريضا ليس أن تسيء الهضم فحسب، وإنما أيضاً أن تبتلع كل شيء دفعة واحدة وبدون تمييز. فالثقافة المريضة (المنحطة)، التي تعاني من سوء الهضم، هي تلك التي تؤوّل تأويلاً خاطئا ولا تجتر جيدا نص الواقع. يقول نيتشه: «لا يعجبني من يقول بأن كل الأشياء جميلة، وأن هذا العالم من أفضل العوالم. فهؤلاء يبحثون عن الإشباع السهل؛ بل يعجبني الجهاز الهضمي الذي يقول نعم ولا» [52].

يشكّل الجسد، في المنظور النيتشوي، نسقاً من قوى توجد في علاقة مع قوى أخرى. فهو حي ويمتلك القوة لتملّك ما يوجد خارجه وإخضاعه من خلال ممارسة الإغراء عليه. ينطبق هذا على الجسد الحيواني، كما ينطبق على الجسد الإنساني والسياسي. لكن اللغة تخدعنا، لأن القول بأن الجسد الحي له قوى، ينطوي على وهم وجود جسد حي من جهة، ومن جهة أخرى وجود قوى يمتلكها البعض ويختارها ويستثمرها بشكل أكثر أو أقل، والبعض الآخر يعجز عن ذلك؛ بينما القوة في جوهرها ماهية الحي ذاته [53]، لأن الحياة ليست سوى لعبة قوى، وماهية القوة هو فارقها الاختلافي l' écart différentiel، أي الاختلاف الموجود بين قوة وأخرى، وهو اختلاف إيجابي. لكن لا يجب تقدير القوة من وجهة نظر كمية خالصة، لأن الكمية تحيلنا على الكيفية، بحيث تكون القوة أكبر بمقدار ما تكون أنبل، أي بمقدار ما تكون مباشرة وتوكيدية وتحقق ذاتها بدون كبت. فالمحارب أقوى من الفيلسوف لأنه ينفّذ القوة ويثبتها مباشرة، بينما الثاني يدّعي أنه ينفيها، ويسعى مع ذلك إلى فرض ذاته، وأن يصير الأقوى عبر واسطة الخطاب. لكن تعريف القوة بألفاظ الفارق الاختلافي يبقى ناقصا، لأن كل إرادة هي أيضاً تجل لفارق أو لابتعاد عن الذات، ما دمنا لا نريد إلا ما لا يوجد في حوزتنا، لكي نصير ما لسناه بعد. فالقول بأن القوة هي الفارق الاختلافي عن الذات معناه التأكيد من جديد على أن الحياة إرادة وحركة دائمة. والإرادة تكون قوية بمقدار ما تكون الحياة قوية، وبمقدار ما تؤكد ذاتها كصيرورة لانهائية. وعلى العكس من ذلك، تبدو الحياة ضعيفة بمقدار ما نتوهم البقاء في تطابق مع الذات، وهي المسألة المستحيلة بالنسبة للكائن الحي. ومثل هذه الحياة الضعيفة تضطر إلى أن تخلق الوهم بإمكانية ديمومة التطابق مع الذات، وهْمَ ذات مطابقة لذاتها بالرغم من تقلبات الزمن، ذات تسعى إلى رفض اختلافها تشبّهاً بالقطيع [54].

إن استحالة التطابق يعني إذن استحالة اختزال تعدد قوى الجسد والحياة في شكل واحد، أو دلالة واحدة، أو تنظيم نهائي. لأن الجسد حي، فهو واحد وكثير، لعبة قوى غير قارة توجد في نزاع ومجابهة مستمرة من أجل الهيمنة على الجسد. وهذه المجابهة بينها هي التي تشكّل الحياة والصيرورة. أما الوحدة التي يشكّلها الجسد، في لحظة ما، ليست سوى الهيمنة المؤقتة، والتفوق المؤقت لهذه القوة أو تلك. لكن التوازن الكامل والنهائي، أي التطابق المطلق مع الذات، فمستحيل، لأنه سيكون مرادفا للموت، كما أن البحث عنه والسعي إلى تحقيقه يعبّر عن خوف من الحياة. كل لعبة قوى معقدة، لأن القوى المختلفة لا تقبل اختزال بعضها إلى البعض؛ وهذا هو مفهوم الفارق الاختلافي. ولهذا فإن كل

52. Nietzsche. *Le corps et la culture*. p.303.
53. *Le corps des philosophes*, p.148.
54. Ibid, p.149.

جسد هو في الوقت ذاته واحد وكثير، هو ذاته وغيره. فالجسد السياسي الديموقراطي مثلا يحتوي على قوى ليست بديموقراطية، ولكن تم إخضاعها مؤقتا، بحيث لا توجد الديموقراطية الخالصة إلا كمثال عقلاني في كتب الفلاسفة، ولا وجود لها في واقع الحياة. وهكذا، فأي محاولة لجعل التمثل، أو المفهوم، أو التأويل، مطابقاً للواقع ذاته، يشهد على القلق غير القابل للاحتمال الذي تثيره المواجهة مع فوضى العالم، ومع سديم الجسد. فنحن لا نعيش في السكينة إلا بواسطة الوهم الذي يجعلنا نخلط الألفاظ بالحياة، ستار المظاهر مع الواقع ذاته. فنحن نضع رغباتنا محل الواقع، أو نعتبرها هي الواقع ذاته. وكما أن العمق ينكشف في ستار التمثل أو المظاهر، حينما يتم نزع القناع عن طابعه المسرحي-التمثيلي، كذلك يجب أن ننصت في ما وراء ألفاظ وحدود اللغة الميتافيزيقية إلى صوت الجسد، وإلى التعبير الأوّلي للإرادة، وهدير الحياة، وضجيج العمق، أو إلى ما يسميه نيتشه بـ «رنّة الجسد» [55].

فإذا كان العالم الميتافيزيقي خرافة، فإن اللغة لن تكون الأداة الطيّعة والشفافة، كما يوهمنا بذلك النموذج التواصلي عند جاكبسون، ولكنها تنبثق في أصلها من تعبير جسدي أولي، هو تعبير استعاري ومجازي، حيث يجب التمييز بين ثلاثة مستويات: مستوى الحضور الخالص، ومستوى التعبير المحسوس، ومستوى التمثل. وبين التعبير المحسوس والتمثل الخالص يختفي الحضور. وهذا هو سر الاختلاف بين الكلام عن الجسد، الذي يحوّل الجسد إلى موضوع ويجعله تمثلا أو مفهوما للذات؛ وبين قول الجسد، الذي هو قول استعاري يتقاطع فيه الإدراك مع الإنصات، والعين مع الأذن. فإذا كان القول الأولي للجسد قولا استعاريا، فسبب ذلك أنه يتعارض جذريا مع التمثل المفهومي للجسد، ما دام هذا الأخير لا يرى في اللغة الاستعارية والرمزية سوى مؤشر على العجز عن السمو إلى مستوى التجريد، وبلوغ التصور الخالص للمفهوم. من هنا نفهم الأهمية الكبرى التي يكتسيها مفهوم الفيلسوف/الفنان لدى نيتشه، ولماذا يسعى باستمرار عبر أسلوبه في الكتابة إلى تلقيح الفلسفة بالشعر، وجعل لغة الفلسفة كلعبة أطفال، لغة تمكّن من هدم ما تبني، ومن بناء ما تهدم. فاللغة المجازية، إذ تظهر النبرة الملموسة للجسد في علاقته بالعالم، لا تمكّننا من الإدراك والتصور فحسب، ولكن أيضاً وأساساً من الإنصات والتذوق. من هنا ضرورة الإنصات إلى المفاهيم، أي ضرورة الكشف عنها وجس نبضها ausculter les concepts. وعليه، ليست الاستعارة انحطاطا للوغوس، وليست بذخا جماليا أو خاصية لغوية فقط، وليست استعمالا غير عادي للغة؛ بل هي ترتبط أيضاً بالتفكير وبالأنشطة الذهنية للإنسان؛ ذلك بل إن «النسق التصوري للإنسان ذو طبيعة استعارية» [56]. ويعني هذا أن اللغة المفاهيمية، الصورية، ثانوية بالضرورة، بما هي نسيان لأصلها الجسدي، ولطابعها الاستعاري الأصلي، ما دام كل شيء يجد بداية تعبيره في الصراخ كتجل حيوي لإرادة القوة [57]. ويجب أن نشير إلى أن الاستعارة، في الاستعمال الجنيالوجي، تتعرض لانفصال، يبعدها عن مدلولها الأرسطي، من حيث إنها لا تتماهى مع الصورة الذهنية، التي من شأنها أن تفرغها من نغمتها ونبرتها الحسية. وهي الخاصية التي

55. Ibid, p.154.
56. Georges Lakoff and Mark Jhonson, *Metaphors we live by*,

57. الاستعارات التي نحيا بها، ص21، ترجمة عبد المجيد جحفة، دار توبقال للنشر، 1996.

57. *Le corps des philosophes*, p.156.

تمكّن من إدراك الجسد، ومن الاستماع إلى دوي أعماقه: فتحت الصورة والتصور يدرك من يمتلك أذناً ثالثة صوتَ الفرح أو صوتَ الألم. يقول نيتشه: «إن الفيلسوف يسعى لأن يردّد داخلُه كلَّ أصوات الكون المتناغمة ولأن يخرجها كمفاهيم» [58] .

وإذا كانت الاستعارة تمكّن نيتشه من الاستماع إلى هدير الحياة وموسيقى الجسد، فإن الميتافيزيقي لا يرى سوى الصورة التي هي بمثابة ظل للمعقول أو نسخة للمثال، فيعمل على إلغائها كاستعارة ليجعل منها مفهوما وتمثلا؛ وما ذلك إلا لأن الميتافيزيقي لا يمتلك أذنا ثالثة، ويفضّل العين على الأنف والأذن.

إن تأكيد نيتشه على أن القول الأوّلي للجسد قولٌ استعاري، يجعل من التقليد الميتافيزيقي عبارة عن عملية قلب للوقائع عبر إحداث قلب في العملية المولّدة للغة. وما الجنيالوجيا سُوى قلب للقلب؛ أي إعادة توليد اللغة، عبر تحويل الإثارات العصبية إلى إحساسات استعارية خاصة بكل جسد، وعبر فضح كذب وزيف اللغة المفهومية المتمثل في تجميد وتثبيت الحدوس الحسية الأوّلية والميلوديا التي تعبّر عنها، لأن اللغة المفهومية المجردة عبارة عن جسد ميّت، أوصمت لجسد مخنوق، أو حديث أجوف لجسد حكم عليه بالإعدام داخل فضاء التمثل. ففي«الخطاب عن الجسد»، أي الخطاب الأخلاقي والميتافيزيقي، يسمع من يُحسن استعمال أذنه ضجيجَ العمق، أي الصمت المفروضَ على العمق الدافعي. لهذا كان هذا الخطاب يرنّ في أذن نيتشه بشكل أجوف وأخرق، «فالجسد الحي ما زال حاضرا في ما ينفيه، في الخطاب الذي يستهدف تحويله إلى موضوع، وحتى لو كان الأمر يتعلق بمجرد حضور لشبه غياب، فهناك أصوات تم إخمادها وإسكاتها» [59] .

وإذا كانت كل لغة هي بمثابة تجلّ استعاري للجسد، فهي حينئذ لا تقول الأشياء أو الحقيقة، وإنما تقول علاقة الإنسان بها. وكل قول للجسد هو رد فعل محسوس للفرح أو للألم، ومن ثم فهو يؤكد الصيرورةَ وتعددَ تأويلاتها. ليست هناك هوية متطابقة، وإنما أشياء لا تتوقف عن التغير، تبعا للقوى التي تتملكها بلذة أو بألم. وإذا كنا ننصت، عبر خطاب الميتافيزيقا عن الجسد، إلى الألم الذي يعاني منه جسد مريض يئس من ذاته؛ فإن الخطاب هنا، وعلى النقيض من ذلك، حينما يغني زرادشت أنشودة العالم، يقول قبل كل شيء تهلّل الجسد وابتهاجه، فرحه ومتعته. من أجل امتداد شهواني وديونيزي. وبالرغم من أن الأمر يتعلق دوما بنصوص، إلا أنَّ الإنصات يتم خلف تمثل الألفاظ ومعانيها، إلى دويّ الجسد ونبرته [60] . يقول نيتشه: «لم تستطع لغة البتة، أن تعبّر قبلي عن هذه السعادة الزمردية وهذا الحنان الإلهي» [61] . فالجسد إذن هو المجال الذي تتحوّل فيه القوى إلى علامات. والعلامات اللغوية ليست سوى جزء من الإنتاج الاستعاري. والخطأ الممكن السقوط فيه هو الاعتقاد بإمكانية اختزال

58. نيتشه، الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي، ص49، تقديم ميشال فوكو، تعريب سهيل القش، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ط 2، 1983.

59. *Le corps des philosophes*, p.157.
60. Ibid, p.158.

النشاط الاستعاري للجسد إلى النشاط الواعي؛ مما يعني أن الاعتراف بالطابع الاستعاري للغة لا يؤدي بعد إلى إحداث القطيعة مع الوهم الميتافيزيقي، بل يجب أيضاً إحداث القطيعة مع وهم السيادة الذاتية للوعي، أي مع ذلك النسيان المتمثل في كون الوعي ليس أوّليا، ويفتقر إلى التأسيس الذاتي، وأنه لا وجود لتفكير واع إلا انطلاقا من عمق لاواع. هكذا يبدو الجسد موجودا داخل أسلوب لم يتم التفكير فيه إلا سطحيا وهو يجلي رغباتنا ودوافعنا وعلاقتنا الحية مع المحيط. فنحن لا نعي إلا الجزء الضئيل من نشاطنا الاستعاري، الذي نسميه الوعي أوالعقل. وهذا الجزء ينتج خلال نشاطه التأويلي أشكالا تنظيمية تمنح المعنى لفوضى لعبة القوى؛ فتصنع ما نسميه «عالما»، أي تشكيلا معينا؛ فالنشاط الواعي إذن خاضع لتأثير العمق الذي يتجاوزه، وهو الذي يطلق عليه نيتشه قبل فرويد لقب «الهو»، حيث يشير إلى الجسد بما هو لعبة قوى لا واعية [62]. ومن ثم فالنص، أو الكتابة، ليس تجليا لماهية ولكنه ملتقى لتجارب [63]، ومجال لتفاعل قوى؛ وأحد تلك القوى هو فعل القراءة، الذي يعرّفه رولان بارت على النحو التالي: «تأويل نص معين ليس هو إعطاؤه معنى، أقل أو أكثر تأسيسا، لكنه على العكس تماما تقدير أي نمط من الكثرة هو مصنوع» [64]. وفي مقابل عمق الهو، فإن الأنا الواعي يُعتبر ثانوياً، لأنه دوماً ابتعادٌ عن الهو. فهو إنتاج سطحي لجسد مريض ينكر ذاته. كما أن العالم الواعي، أي العالم كما يتمثله العقل الميتافيزيقي، قد تم إنتاجه عبر التقطيع المفهومي، ووفقا للنظام النحوي للغة المشتركة، فتم تحويله إلى ماهيات وعالم حق؛ بينما هو ليس سوى خرافة من بين خرافات عدة يتم إنتاجها داخل الثقافة الواحدة وعبر عصور مختلفة من تاريخها، وفي عصر واحد من قبل مختلف المظاهر الفكرية كالأخلاق، والدّين، والعلم، والفن، والميتافيزيقا؛ والبعض منها يوجد في موقع السيادة والهيمنة كما هو الشأن بالنسبة للعلم اليوم، والبعض الآخر كالدّين، والميتافيزيقا، والأخلاق، والإيديولوجيا، يعتقد أن تأويله هو التأويل الوحيد الصحيح، وأنه التصور الصادق لنظام الأشياء، بينما هي في حقيقتها ليست سوى استعارات للجسد، ونتاج لتحولات أيضية، ولاقتصاد دافعي لاشعوري. ولهذا فكل تأويل واع يكون بطبيعته اختزاليا وتبسيطيا، لأنه يتعذر لمّ شمل تعدد قوى الجسد واختزالها إلى وحدة. ولهذا بالضبط لا يمكن للجسد أن يكون موضوعا لخطاب عقلاني، ولا يمكن قوله في لغة اللوغوس، لغة الوعي والمنطق، «فالجسد جهازٌ معدي ضخْم لا يتوقف عن هضم سديم الأشياء بالاستيعاب التأويلي، والتعبير الاستعاري، فهو عملية تشكيل لا تتوقف». [65] ويقول الخطيبي: «فبمعنى ما، لا يعرف الإنسان جسمه إلا بما يسمع عنه، ذلك أن اللغة تحجب دائما جسم الإنسان، وأن الإحساس الأكثر حميمية هو نسيج من الاستعارات. فحتى الضحك والبكاء والصراخ المصاحبة للكابوس، التي تشكّل حدوداً للغة البينة، مليئة بإيقاع الكلمات وصورها الصوتية. لذا، ينبغي أن ننطلق من فكرة أنه لا يمكننا أن نتمثل جسمنا كمدرك أو مجموعة مدركات،

62. *Le corps des philosophes*, p.159.
63. Nietzsche (F), *Dernières Lettres*, Préface de Jean.Michel Rey, raduit de l' allemand par Catherine Perret, Editions Rivages, 1989. p .9.
64. Ibid, p.160.
65. Ibid.

بل كصورة وإيقاع للحياة يجسّدهما الفكر والفن» [66].

5. القطيعة

هكذا تتضح القطيعة الجذرية بين النص الجنيالوجي والنص الميتافيزيقي: فإذا كان العالم المحسوس، بالنسبة للميتافيزيقا، عالمَ الخلط والغموض والفوضى، وكان النظام والانسجام لا يوجدان إلا على مستوى التمثل، والروح تلعب دور الوسيط بين المعقول والمحسوس، وبحكم تواجدها داخل جسد الإنسان، وبحكم تأمّلها للمثل وتذكرها للأفكار، وكانت المعرفة تنمو بالإقرار بأن المحسوس هو نسخة للفكر؛ فإن العالم الحسي، بالنسبة للجنيالوجيا، هو العالمُ الوحيد الموجود [67]، وهو عبارة عن سديم من القوى توجد في مجابهة مستمرة. ولأن الجسد يحتل موقعا وسطا فهو جهاز ضخم لا يتوقف عن الهضم والاستيعاب عن طريق اختزال الفوضى إلى عالم بسيط منظم، إلى حكاية واعية، حيث سماء الأفكار ليست سوى المنتوج الأكثر تخطيطاً للجهاز الهضمي. فالجسد إذن وسيط بين التعدد اللانهائي وبين تبسيطه المسرف في وعيه.

لا يعني هذا أن النص الجنيالوجي مجردُ قلب للخطاب الميتافيزيقي، يضع الجسدَ مكانَ الروح، والمحسوسَ مكانَ المعقول، والفوضى محلّ النظام. إنه لا يهدف إلى أن يجعل الثنائيات الميتافيزيقية تقف على رجليْها بعد أن كانت تقف على رأسها؛ لأن الجسد ليس سوى لعبة قوى تؤوّل، وقول أوّلي استعاري، مما يعني أن التقابل جسد/ روح يتبخر. فالجسد مفكر، والتفكير جسماني. لكن التأكيد على الطابع التأويلي للجسد سيمنع نيتشه بدوره من أي ادعاء بالتحكم الفلسفي، ومن أي سلطة على الخطاب، بما في ذلك خطابه ذاته، طالما أنه لا يتجاوز عتبة المظاهر المحسوسة. فالخطابُ ذاته عبارة عن تفكير جسماني. بيد أن هذا هو ما يشكّل قوة الخطاب الجنيالوجي، لأنه يحُول دون صيرورته مفهوماً أو تمثلاً، بجعله تقويما أو تأويلاً. يضع، مقابل الفلسفة المفهومة كإرادة الحقيقة أو المعرفة، التفلسفَ كسيميولوجيا وكتيبولوجيا، أي كتأويل للتأويل وكتقويم للتقويم. لكن السؤال مع ذلك يبقى مطروحا: ما قيمة هذا التفلسف ما دام لا يؤدّي بنا إلى قول الجسد والإمساك به؟

مما لا شك فيه أن استعمال نيتشه بشكل ثابت للحقل اللغوي للفيزيولوجيا ذو وظيفة استعارية تتمثل في التأكيد على الفرح الديونيزي والإقبال اللامشروط على الحياة وعلى الأصل الجسدي للعلامات فإذا كانت الحياة تشترط التأويل والتقويم، وإذا كان الجسد الحي إرادة قوة، وكانت هذه الإرادة هي الحافز الثاوي وراء أنشطتنا، فإن النص الجنيالوجي عبارة عن ممارسة خطابية تأويلية تسعى لإزالة القناع عن الأصل الجسدي للخطاب، دون أن يؤدي ذلك إلى إنكار واقع الجسد: أي صيرورته وتعدده ولعبة قواه، من حيث أن جسد النص ليس موضوعا، ولكنه لعبة متعددة القوى تمنح ذاتها

66. عبد الكبير الخطيبي، الجسد بين الصورة والدليل، ندوة حول الجسد والفلسفة، ص 65. **مجلة الحياة الثقافية**، تونس. العدد 66 ,1993.

67. **ميثولوجيا الواقع**، ص 109.

بسخاء للقراءة الحية، وللتأويل الاجتراري. فكيف إذن يمكن قول الجسد دون إنكاره؟ وكيف يمكن تكوين خطاب عن الجسد لا يؤدي إلى نفي حيويته وحياته؟ وكيف نتكلم دون تثبيت المعنى، ودون اختزال تعدده؟ وكيف نفكر دون فصل الفكر عن الحياة والمفهوم عن الحدس؟

يتمثل الحل، الذي يكون دوما هشّا، في هذه الحركة الذاهبة من جسد النص (النص كتكثيف صوتي وبياني وخطّي polymorphes) إلى نص الجسد (التأويل الاستعاري للجسد). فالجسد والنص يشتركان في كونهما معا يستعصيان على القراءة النهائية. فهما كلعبة قوى لا يمنحان ذاتهما للتأويل إلا لأجساد ونصوص أخرى. «فالأفكار التي تأتينا أثناء المشي وحدها ذات القيمة، عكس تلك كما تأتينا ونحن جالسون كما يقول فلوبير بذلك» [68]. وإذا رجعنا إلى النصوص النيتشوية سنكتشف فيها عمل اللعب هذا. فالفلسفة شعرية وموسيقية، والأسلوب أيضاً إيقاع ورقص. ونص **ما وراء الخير والشر** يوضح هذا المظهر من خلال عنوانه الفرعي «استهلال لفلسفة المستقبل». إنه يبدع وينتج استعارات وشذرات ملغّزة ومتناقضة تدعو إلى الاجترار؛ فالاستعارة ذاتها تحدث رجّة معنى، ما دام اللفظ الحاضر يحيلنا على لفظ غائب، هو بدوره استعارة أخرى. وبهذا يتوارى الجسد / النص الأصلي الذي يمكن أن يؤسس الحقيقة والمعرفة الموضوعية، أي التأويل الذي سيصير تمثلا معقولا. ففي كل قراءة أصيلة يكون الجسد الأصلي هو الحاضر في اختلافه، في مواجهة نص مكتوب. إن نيتشه يحلم بقارئ جديد قادر على أن يجعل النص يسترجع أصله الشهواني عن طريق أسلوبه في القراءة أو الكتابة. وهذا القارئ لن يكون سوى ذلك القادر على الاجترار [69]. فرجّة المعنى يقظة تخلخل المعاني، وتكشف أن النص جسد وحياة، وأن الجسد والحياة نص.

ليس من الغريب أو الصدفة في شيء أن يقودنا التفلسف، كما مارسه نيتشه، نحو ما يشكّل نقطة انطلاق الفلسفة والتفكير الفلسفي مع أفلاطون [70]؛ أي يقودنا إلى المكان الذي تنعقد فيه الصلات والروابط بين الكلام والجسد. وأحد أسمى مهام الفلسفة ووظائفها هو فك الخلط والالتباس الذي يمكن أن ينشأ عن علاقة الحدّين، وطرح السؤال المتعلق بشروط إمكان الكلام عن الجسد، وعن مغزى ودلالة ذلك الكلام. يتعلق الأمر بسؤال نأمل بأن يكون طرحه محاولة لرفع الالتباس القائم بينهما. فلا يمكن الحديث عن الجسد بدون الوعي بأن الألفاظ ذاتها، من حيث هي علامات، تشكّل أيضاً لحمة الفكر، وشرط التفكير. فالجدل السقراطي ونظرية التواصل بصفة عامة، توهمنا بإمكانية قيام علاقة شفافة ومباشرة بدون توسط بين روحين. لكن الأمر مجرد وهم، لأن الكلام يبقى دوماً ظاهرة صوتية وبالتالي فيزيائية. وبحكم ذلك يمثّل مجالاً للاختلاف بامتياز. وحتى حينما تنسينا الألفاظُ حضورَها، فنحن نستدركها بالاستماع والإنصات لدويّها. لكن التأسيس الأفلاطوني للفلسفة تم على أساس نسيان الأصل الجسدي للخطاب، فانتهى كما هو معروف إلى منح سلطة للأفكار على الألفاظ، وللروح على الجسد. دشّن ذلك بداية الانحطاط في التفكير والثقافة، حينما جعل من التفلسف تدرّبا على الموت، أي سعياً متواصلاً للانفكاك من الجسد والفرار من سجنه. لكن إذا كان صحيحا أن جسدنا هو كما

68. *Considérations Inactuelles*, aph. 34, Maximes et pointes
69. *Le corps des philosophes*, p.179.
70. *Nietzsche , Dernières Lettres*, op.cit. p.8.

يقول نيتشه نقطة انغراسنا في العالم، فمن أين تأتي هذه السلطة الغريبة التي يمتلكها الإنسان، حينما يتعالى على وجوده ليفكر فيه، وليعلن سيطرته على أهوائه، وكأن الوعي يمتلك الامتياز أن يكون منبع ذاته، كما يوهمنا بذلك أبو الفلسفة الحديثة؟ فهل يجب أن نرى في ذلك علامة على تفكير هو من حيث ماهيته حرية خالصة، وهذا هو الاختيار الديكارتي ومعه كل الخطاب الأخلاقي ـ الميتافيزيقي، أو أن نرى فيه، كما يعتقد نيتشه، تعبيراً عن الحقد والوعي الشقي الذي تعاني منه حياة أصابها الوهن والمرض، فتسعى لإخفاء كراهيتها للحياة تحت قناع النزوع نحو المثل الأعلى الزهدي؟

إذا كان من غير الممكن إزالة ورفع لُبْس خطاب عن الجسد، فما ذلك إلا لكون تجربتنا عنه هي في ذاتها تجربة مضاعفة لا تخلو من مفارقة. فأنا أشعر بجسدي كما أنا موجود وكما لست أنا. فأنا لست جسدي بشكل تام وكامل لأنه يمكن في كل لحظة أن يخونني، ويعرّضني لرؤى ونظرات الآخرين، ويبقيني في تبعية لما يوجد خارج ذاتي؛ ولهذا أسعى إلى السيطرة عليه، عبر تقنيات تجعله أكثر ألفة وخضوعا. ولكني بهذه الطريقة أحوّله إلى أداة. فأنا أمتلكه ولا أكونه. وعلى نحو مفارق، فإذا كان الجسد ليس هو ما أملكه، وإنما هو ما أكونه، وهذا هو الاختيار النيتشوي، فأنا أكون جسدي، في الحدود التي ينقلني فيها خارج ذاتي ويعرّضني للعالم الخارجي. ألم يؤكد بلونشو أن نيتشه من أكثر الفلاسفة عرضة لغزو الخارج؟إذنْ أنا جسدي بمقدار ما أوجد، وأنا أوجد بمقدار ما أنا جسدي.

خاتمة

يتسم المشروع النيتشوي في الفلسفة بطابع نقدي واضح وصريح، يعتبر نقد الأخلاق العنوانَ الأساسي لمختلف مؤلفاته، والمهمةَ الرئيسية التي تتصدر نشاطه الفكري. فمجهوده كله مكرّس لفهم ما يطلق عليه نيتشه ظاهرةَ الانحطاط أو الروحَ الإنكارية، التي يعتبرها علّة مرض الغرب الحديث المتمثّل في العدمية. وليست الجنيالوجيا سوى محاولة لتفكيك الأقنعة الفكرية والسياسية للعدمية، وتشخيص أعراضها من حيث هي ظاهرة شاملة لمختلف مظاهر الثقافة الغربية الحديثة من دين وأخلاق وفن وفلسفة وعلم. فمعرفة المرض تقتضي تشخيص أعراضه وتأويلها. والتأويل فن يقتضي اختراق الأقنعة وكشف الأوهام. وهذا يتطلب التسلّح بعُدّة منهجية متنوّعة، كالفيلولوجيا والتاريخ والسيكلوجيا والفيزيولوجيا.

نقطة انطلاق التفكير النيتشوي هو الإشكال التالي: لماذا ظلت العدمية المحركَ الرئيسي لتاريخ الغرب؟ ولماذا ظل النموذج الارتكاسي الملهمَ للفكر والثقافة الغربيين؟ وكيف استطاعت القوى الارتكاسية أن تنتصر على القوى الفاعلة، وأن تحسم السلطة لصالحها عبر التاريخ؟ مشروع نيتشه الفلسفي برمّته محاولةٌ لفهم وحلّ هذا الإشكال. ولتحقيق ذلك لا بدّ أوّلا من إقامة جنيالوجيا

للعدمية، من خلال مظاهرها الثلاث الأساسية التي هي الحقد، والوعي الشقي، والمثل الأعلى الزهدي الذي يعتبر تركيبا وتصعيدا لهما. ويهيئ هذا التحليل التاريخي والسيكلوجي للعدمية القيام بقلب شامل وجذري للمُثل والقيم العليا للغرب، التي يدرجها نيتشه تحت مقولة الميتافيزيقا أو الأخلاق. من هنا نفهم الطابع النقدي للعمل الجنيالوجي.

بيد أن جدّة هذا النقد لا تتمثل في صفته النقدية في حدّ ذاتها. لقد مورس هذا النقد في الفلسفة قبل نيتشه، وليس **نقد العقل الخالص** سوى مثال بارز على ذلك. ما يميز النقد الجنيالوجي عن النقد السابق عليه، الذي يمكن أن ننعته بالميتافيزيقي، هو أنه لا ينطلق في نقده للنص من موقع الحقيقة، ولا من موقع الأخلاق (نية القصد)، لأنه يروم أصلا تفكيك الثنائيات الميتافيزيقية: كالحقيقة والخطأ، والصدق والكذب، والخير والشر. فهناك لدى نيتشه مدخلان للنقد. فهو من جهة يبين أن الحقائق الموضوعية مصدرها أخلاقي ويرجع الصروح الفلسفية إلى أرضيتها الأخلاقية؛ ومن جهة أخرى يبين أنّ هذا الاعتقاد الأخلاقي لا علاقة له بالأخلاق. النقد الأول يجعل الحقيقة في تناقض مع نفسها، بتبيان أنها تخون مبدأها الأعلى في الموضوعية لصالح الأخلاق؛ والنقد الثاني يضع الأخلاق في تناقض مع نفسها، بتبيان أنها تستجيب لغرائز الحقد والانتقام، التي تكذّب مبادئها الأخلاقية. إنه نقد للنقد، أي نقد جديد **لنقد العقل الخالص** الذي ظل في نظر نيتشه نقداً محدوداً، متواطئاً مع الأخلاق واللاهوت. بينما يروم النقد الجينيالوجي خلخلة خطاب الميتافيزيقا ليكشف عن آليات بنائه، ويفصح عن فجواته وفراغاته، ويفضح ألاعيبه ومخاتلته وما يمارسه من كبت للجسد، وحجب للأخلاق واللاهوت، وإقصاء للدال. إنه نقد للخطاب من داخله وليس من لحظات توجد خارجه. ففي الخطاب توجد قوى متنافرة يكون على استراتيجية النقد أن تعمل على إبرازها. من هنا السمة التقويضية والتفكيكية للنقد النيتشوي.

يتخذ النقد الجنيالوجي ثلاثة مظاهر ويشتغل عبر ثلاثة مستويات هي على التوالي:

المستوى السيميولوجي: حيث يتم التعامل مع النصوص والخطابات باعتبارها شبكة من العلامات والرموز، يتم تفكيك سننها وشفراتها، بإرجاعها إلى القوى التي تصدر عنها، أو تستعملها، أو تستحوذ عليها.

المستوى التيبولوجي : وهو نوع من النمذجة تقوّم القوى انطلاقا من اعتبارها فاعلة أو منفعلة، توكيدية أو نافية، بعد أن يتم ترتيب تلك القوى وتنظيمها في نماذج، وهناك نموذجان من القوى: النموذج الارتكاسي والنموذج الفاعل.

المستوى الجنيالوجي : وفيه يتم الصعود بتلك النماذج إلى أصولها التفاضلية، وتحديد قيمتها. فتساءل عن كيف تظهر القيم وتختفي، وكيف تتناوب القوى على المعاني، وكيف يتأسس تاريخ المعنى والحقيقة.

يسعى النقد الجنيالوجي، بما هو نقد للميتافيزيقا من الداخل، إلى تفكيك الإجراءات الكبرى

للخطاب الميتافيزيقي. وليتسنّى له ذلك، يقوم أوّلا ببلورتها وإعادة صياغتها في منظورات، حيث يكشف التحليل الآليات التالية: آلية التطابق بين الدال والمدلول، وآلية إقامة تطابق بين المعنى والقيمة، وآلية كبت وحجب الجسد. هذه الآليات أو الإجراءات تبين أن الميتافيزيقا تتحدد كخطاب يقوم على إنكار أصوله، وحجب شروط انبثاقه، مما يعني أنه خطاب مخاتل ومخادع؛ وهذا يقتضي التعامل معه بحذر منهجي،إذ حيث يجب التسّرب عبر فجواته وفراغاته للكشف عن مسكوته ومضمراته وآلياته في الحجب والإقصاء. وبلغة نيتشه، يجب العمل على إنتاج الخطاب الميتافيزيقي كسيميولوجيا وكفيزيولوجيا: فآلية التطابق بين الدال والمدلول تشغّلها الميتافيزيقا لإقصاء البعد البلاغي للخطاب الفلسفي والطابع الاستعاري للغته. فهي تستعمل استعارات متآكلة ومتقادمة لحجب أثرها الكثيف والملتبس، ولتوكيد الطابع المثالي للمعنى، بهدف ضمان وصيانة وهْم شفافية الخطاب وتلاحمه وعقلانيته. وآلية إقامة التطابق بين المعنى والقيمة تبين الأرضية الأخلاقية المضمرة التي يتأسس عليها الخطاب الفلسفي، وهي التي يستعمل سلطتها، في سرّية تامة، كدعامة لإرادة الحقيقة. وتشهد هذه الآلية على تواطؤ الميتافيزيقا مع الأخلاق واللاهوت. أما آلية كبت الجسد، فتبين أن الفلسفة، عبر تاريخها، لم تكن سوى سوء فهم للجسد وتبخيس له، بينما الحقيقة أن الجسد، وليس العقل أو مبادئ المنطق كما تريد أن توهمنا بذلك الميتافيزيقا، هو المرجع الأساسي لخطاب الفلسفة. وإذا كانت هذه الإجراءات تتكرر عبر مختلف نصوص الميتافيزيقا، فما ذلك إلا لأنها ضرورية لاشتغالها، حيث تتمثّل وظيفتها الرئيسية في الحفاظ على امتياز الذات العاقلة والواعية، وجعلها متمركزة داخل الخطاب، ومسيطرة على شبكة الدوال، ومقنّنة بإرادة قولها لكل مدلولاته.

يتخذ النقد الجنيالوجي من الكوجيطو الديكارتي، بصفة خاصة، بما هو نموذج مكثف ومقتضب لكيفية اشتغال الخطاب الميتافيزيقي، مجالاً لتفكيك تلك الذات المركزية، والآليات والمعتقدات والأوهام التي يقوم عليها ويتغذى منها. فالكوجيطو بمثابة أقوى وأكبر عرَض للميتافيزيقا، لأنه يختزل ممارسة تقوم على الاعتقاد والثقة العمياء في اللغة. ليست الميتافيزيقا سوى الخلط بين صيغتي ضمير المتكلم «أنا» ومصدر فعل «وجد»، وهما الصيغتان الموحتيان بوظيفة الذات داخل الخطاب. وهذا الخلط بين الفعل والفاعل، بين العلة والمعلول، يؤدي إلى المطابقة بين الدال والمدلول، وإلغاء الانفصال الموجود بينهما، وبالتالي إلى جعل المدلول يهيمن بشكل استبدادي على الخطاب. وإماطة اللثام عن إشكالية العلامة، وعن العلاقة التي تقيمها الفلسفة مع النحو أو المنطق يؤدي إلى تفكيك الذات في الفلسفة. فالذات تبدو من خلال الكوجيطو كنقطة هندسية لا طول ولا عرض ولا عمق لها. فهي شيء ماهيته التفكير، أي له قدرة على تمثّل ذاته بمعزل عن الجسد وأعضائه، أو عن المخيلة وألاعيبها. وهذا ما يجعل استدلاله مخروماً ونصّه لا يخلو من الفجوات والفراغات. فالكوجيطو واقع في شرك خداع اللغة، وفي وهم الشفافية والمماهاة والحضور. وهي أوهام تقصي الوساطات التي توجد بين الذات وذاتها، أو بين الذات واللغة، أو الأنا والعالم. ففي كل تفكير توجد مساحة غير مفكر فيها، قابلة للتفكير أو ممتنعة عليه؛ وديكارت استبعد من فكره، فيما هو يفكّر، اللغةَ والجسدَ وكلَّ عالم الحياة. فاللغة ليست مجرد

أداة، أو مرآة للحقيقة، أو لسان حال الذات؛ بل إنها تشكّل سلطة من حيث أنها تتحدد بما «تلزمنا بقوله أكثر مما تتحدد بما تسمح لنا بقوله». والجسد ليس مجرد أداة للخطإ والضلال، أو مجرد مستودع للغرائز والنزوات؛ وإنما هو سبيل الخلق والإبداع، عبر الوشم ومجازات الكلام وإيحاءاته، وعبر ما يسميه نيتشه بـ «رنّة الجسد». وإذا كان الأنا يفكر، فليس لكي يحسن قيادة العقل نحو اليقين، أو للسيطرة على الأشياء؛ بل لكي يكشف عما يستبطنه عقله من اللامعقول، وما يستبعده القول فيما يقوله. وبذلك تغدو الأنا في جينبالوجية نيتشه هو ما لا تعيه الذات وما لا تفكّر فيه، أو ما لا تقوله ولا تفعله. وهي مسائل أهم من الوعي لأنها تمثّل جذره وشرط إمكانه. فالذات، أو بتعبير أدق الجسد، مسرح لإرادات القوة المتنازعة ولعبتها، لا تدرك الذات منشأها ومآتاها؛ وهذا ما يقتضي في المنظور الجنيالوجي التعامل مع النصوص والخطابات كشبكة من الصور والاستعارات، أو كألاعيب من السلط والرغبات، أو كنسيج من العلامات والأعراض التي يجب تشخيصها. إنها عبارة عن غرائز حياة يجب تحديد نمطها وقيمتها.

إن تعدد إجراءات الخطاب الميتافيزيقي وألاعيبه وخدعه والتواءاته، هو ما يجعل منه نصّا كثيف الدلالة، وصعب التفكيك؛ لهذا وجدنا نيتشه يلقّبه بالنص الهيروغليفي. ومثل هذا اللقب يتطلب من النقد الجنيالوجي، بما هو نقد يروم تجاوز الميتافيزيقا، ألاّ يكتفي بإعادة إنتاج الإجراءات الكبرى للخطاب الميتافيزيقي وتفكيكها، بل عليه أن يتغلغل أكثر في ثناياه ليرصد كيف تشتغل تلك الآليات وأشكال حضورها عبر مختلف دهاليز الميتافيزيقا. وقد رأينا، في المقدمة، أن الميتافيزيقا، بالنسبة لنيتشه، تتحدد في المظاهر التالية: فهي كأسلوب في التفكير والاستدلال تتخذ شكل منطق الهوية والتطابق، أو علم نحو له سلطة غير مشروطة؛ وكأسلوب في القراءة والتأويل تتخذ شكل تفسير للنص المقدس؛ وكأسلوب في الكتابة تكتب ضد الكتابة وضد الدال والجسد.

1. يقرأ نيتشه الميتافيزيقا، بما هي طريقة في التفكير والاستدلال، كخطاب يتأسس على وحدة العقل والمعنى والحقيقة. وهذه الوحدة تجد دعامتها في منطق الهوية والتطابق. وهو منطق متمركز حول مفهوم الذات ومشتقاته من المفاهيم، كالعقل والماهية والحقيقة، وموجّه ضد الاختلاف والصيرورة والرغبة. وتعمل القراءة أوّلا على فضح السلطة الشمولية التي يدّعيها ذلك المنطق، من حيث هو آلة لجميع العلوم ومعيار نهائي للحقيقة ونموذج كامل للتفكير. ثم تكشف بعد ذلك عن مأزقه العميق المتمثّل في مفاهيم البداهة التي يتأسس عليها كالهوية والمطابقة والصدق والتماسك. وهي مفاهيم تنطوي في نظر النقد الجنيالوجي على كثير من الوهم والخداع والهشاشة. تفكيك منطق الهوية هذا يتم عبر الصعود الجنيالوجي لأصوله، التي تضرب بجذورها في اللحظة السقراطية - الأفلاطونية التي تمثّل بداية الانحطاط في الفلسفة. فالتأويل الأفلاطوني للقضية يولّد الوهم النحوي الذي يجعل الذات في تقابل مع أفكارها ومبادئها، لأنه يحدث شرخاً في وحدة الكائن والكينونة فيعمّق الهوة بين الفكر والواقع، والمعرفة والحياة، والعقل والجسد. وهذا الفصل، الذي يقتضيه المنطق القضوي أو المحمولي، هو الذي يوجد في أصل العدمية، لأنه يؤدي إلى ظهور فكرة القيمة، أي المثَل الأعلى الذي يجب بلوغه. فليست المثُل العليا سوى علامات وأعراض على انسحاق الذات الفردية. وبصفة عامة، فالنقد

النيتشوي للمنطق يتسم بطابع شمولي يعكس شمولية ذلك المنطق عند المعلم الأول، بحيث لم يعد مجرد منهج للفلسفة، بل غدا عبارة عن نظام معرفي، ورؤية فلسفية ميتافيزيقية تضفي على العالم التماسك والانسجام، وتشبع حاجة العقل إلى الوحدة والنظام والاستقرار. ولهذا يؤدي التفكيك إلى الكشف في منطق الميتافيزيقا عن ثلاث طبقات مترسبة هي على التوالي: المعرفة، والأخلاق، واللاهوت؛ وهذه الترسبات تبيّن الأصل اللامنطقي للمنطق ولكل مبادئه ومفاهيمه، بما في ذلك تلك التي اصطبغت عبر تاريخ الفلسفة بصبغة أزلية ثابتة كمبدأ الهوية، والعلية، ومقولات الجوهر، والماهية، والذات.

تنتقد الجنيالوجيا أيضاً منطق الميتافيزيقا، بما هو خطاب للعقل. والعقل هو الصنم الأكبر للفلسفة لأنه يقدّم ذاته كقدرة على اكتشاف الحقيقة والوجود، ويقدّم مبادئه كحقائق مستخلصة من قوانين الطبيعة. وبهذا أصبح للعقل سلطة إلهية، حيث صار مملكة للعدل ومؤسسة لإنتاج الحقيقة ومحكمة لمحاكمة النوايا وخطاباً للكينونة ولمركزية الأنا وحضوراً للمعنى. ولهذا يروم التفكيك الجنيالوجي للعقل كشف الأقنعة عن ادعاءاته ومزاعمه، وفضح طبيعته المخاتلة المتمثّلة في إخفاء مضمراته التي هي مزيج من الأحكام المسبقة والأوهام والمعتقدات، وآلياته في الحجب والكبت والاستبعاد، فينتهي إلى إعادة طرح إشكاليته، وتحديد مجال استعماله وشروطه، وإعادة ترتيب علاقته باللاعقل وبالجسد ككل. ينطلق نقد نيتشه للعقلانية الفلسفية، إذن، من اقتحام المناطق المستبعدة من المساءلة والبحث، والمسيّجة بمنطق التطابق والبداهة والصدق. وهو، إذ يتناول العقل من خلال الاشتغال على هذه المساحات المستبعدة والمسكوت عنها كالجسد والدال والأخلاق واللاهوت، يقدّم لنا تصورا جديدا للعقل، أقلّ معقولية ومنطقية واتساقاً، إلا أنه أكثر مرونة وفاعلية، لأن العقلانيات الفلسفية، في المنظور الجنيالوجي، تجاربُ تاريخية، أي أشكالٌ معينةٌ من المعقولية لا تستنفد العقل بالكلية، ولأنّ أي محاولة للتعامل معها كنماذج للعقلانية، أو كشكل واحد ووحيد للمعقولية، مآلها الانغلاق وفقدان القدرة على التواصل. وهذا هو جوهر النقد الذي يوجهه نيتشه للحداثة الغربية. فالحداثة تقوم على أساس إضفاء صفة المطلق على ماهيتها الحاضرة، من حيث أنها تقدّم ذاتها كانقطاع جذري عن الأصل، وانغراس كلّي في الحاضر. وهذا ما يجعل منها مجرد وهم وميتافيزيقا جديدة أتت لتسدّ الفراغ الذي خلّفه خسوف الميتافيزيقا التقليدية ومعانيها الكبرى. إنها، شأن العقلانية التي أنجبتها، تقيم علاقة غير معقولة مع ماضيها، علاقة أساسها الإبعاد والإقصاء. وهذا ما يجعل خطاب الحداثة خطابا مخادعا، لأنه يخفي تناقضه الداخلي بين قصدية الخطاب وما يسكت عنه الخطاب. فما يقوله هو أن الحداثة عقلانية ظافرة، وذاتية مطابقة لذاتها بشفافية، وتحرر جذري؛ وما يحجبه الخطاب هو لامعقولية مجتمع طافح بوعود العقلانية والحرية والحقيقة، بينما عقلانيته كلّية شمولية، وحريته استبدادية، وحقيقته مركزية مطلقة. وهكذا يطال مأزق العقلانية الحداثوية كافة المستويات الفكرية منها والسياسية والاجتماعية.

فعلى الصعيد الفكري، فإنّ التشخيص الجنيالوجي، لأعراض الفلسفة والعلم والأخلاق والفن، أماط اللثام عن كثير من الوهن والضعف والهشاشة الذي بدأ يتسرب إلى جسدها. وعلى

الصعيد الفلسفي مثلا، نجد أن العقلانية، ذات الجذر الأفلاطوني والأساس الديكارتي، تظهر عبر التشخيص النقدي قامعة لسؤال الحقيقة ولا تتجرأ على طرحه، وتحجب الكائن الذي تدّعي الكشف عنه، وتحلّ المفهوم محلّ الحدث، والفكر محلّ الواقع، والعقل محلّ الجسد.

وعلى الصعيد العملي يفاجأ الانسان الحديث بذات المأزق التي تتولد عن الحلول العقلانية للمشكلات السياسية والاجتماعية التي تطرحها الحداثة. وعلى الصعيد السياسي أدى تطبيق الديمقراطية بمعناها الكمّي إلى تهميش مطالب الأقليات وإقصاء النخبة وكبت العبقرية والاختلاف والتجربة، مما جعل منها إيديولوجيا للقطيع، وأداة لهيمنة الضعفاء على الأقوياء. وبكلمة واحدة، أصبحت الديمقراطية عبارة عن حكم مسبق، يقرّ بأن الواحد، والمتجانس، والمثْل، هو الأساس أو المبدأ أو الأصل؛ أما المتعدد والمختلف والمغاير، فهو أخير وثانوي وفرع.

وعلى المستوى الاجتماعي، أدى تطبيق المساواة إلى إلغاء الفوارق الجنسية بين المرأة والرجل، حيث تنزع المرأة إلى التخلي عن سماتها الأنثوية تشبّهاً بالرجل، وينزع الرجل بدوره إلى التماهي مع المرأة؛ والنتيجة هي ما نشهده حاليا في الغرب من هجانة، ومن اكتساح الجنسية المثلية l'homosexualité لمجال العشق. هكذا فهمت المساواة كتنكر للخصوصيات الجنسية والفردية لصالح التشبّه بالنموذج المهيمن والمسيطر.

وخلاصة القول، يقتضي فهمُ ما يحدث ويجري على صعيد الفكر والحياة، تجاوزَ منطق الهوية والتطابق الذي يأسر العقل في ثنائيات خانقة، وتعارضات مميتة، باتجاه منطق متعدد القيم، يقرّ بالتعدد والاختلاف داخل الهوية الواحدة، حيث المفاهيم المتعارضة لا ينفي بعضُها بعضاً، بل هي تتعايش وتتساكن داخل الفكر بما هو علاقة مركبة ملتبسة ومتنازعة؛ تندغم فيها الرغبة بالمعرفة، والذوق والسلطة بالحقيقة. وبهذا المنطق المختلف يمكن تجاوز ثالوث المنطق المحمولي: أي المنظور الماهوي للكائن، والتصور المرآوي للفكر، والفهم التطابقي للحقيقة.

يقتضي هذا التصور الجديد النظرَ إلى العقلانية كلعبة قُوى مجالها ورهانها هو الجسد، بما هو تركيب لقوى تتنازع السيطرة عليه. وبهذا لا تعود العقلانية فضاءً للانسجام والتماهي والإجماع - كما دأب على ذلك التقليد الميتافيزيقي - بل تصبح مجالا للاختلاف بين وجهات نظر إرادات القوة. وهي عبارة عن منظورات تتنازع الهيمنة على الجسد الفلسفي تبعا لمعيار توكيد الاختلاف أو نفيه. وحسَبَ هذا المنظور الجنيالوجي، كل عقلانية تتحدد تبعاً لنوع العلاقة التي تقيمها مع الجسد، وطبيعة موقفها من الاختلاف. وينجم عن هذا المنظور أن أي ممارسة فلسفية لا تستطيع بمفردها أن تحتكر حقل العقلانية الفلسفية، أو أن تفرض نموذجها وقواعده على باقي الممارسات الفلسفية الأخرى. والدرس الذي يُستخلَص من النقد الجنيالوجي لتجربة الحداثة هو أنّ ادعاء العقلانية الشمولية ممكن أن يراود العقل كحلم، أو كيوتوبيا، لكن حينما يراد فرضه كأمر واقع، تكون نتائجه الانتكاسات والهزائم التي يشكّل التاريخ الحديث والمعاصر مسرحاً لها وشاهداً عليها.

2. أما الميتافيزيقا، من حيث هي أسلوب في القراءة وآليات في التأويل والتقويم؛ فقد أبرز النقد الجنيالوجي أنها تقرأ العالم على غرار القراءة اللاهوتية له، إنها تعطي لكتاب الطبيعة تأويلا روحيا

كذلك الذي كانت الكنيسة وعلماؤها يعطونه للكتاب المقدس». فخطاب الفلسفة، بما هو ميتافيزيقا، يتعالى عن الوقائع والأحداث، ولا يتعامل معها إلا كشواهد وعلامات تنبئ بوجود المعاني البكر في النفس أو المفاهيم الخالصة في الذهن، شأنه في ذلك شأن الخطاب اللاهوتي الذي يعتبر الاشياء والكائنات مجرد شواهد تشهد على وجود الكائن المفارق. لقد كان التأويل الميتافيزيقي، منذ تأسيسه مع أرسطو وكما حدد ابن رشد شروطه فيما بعد، يتم انطلاقاً من ثنائية الحقيقة والخطأ، بما هما قيمتان مطلقتان، ومعياران نهائيان يقاس بهما مقول الخطاب. فكان التأويل يفيد معنى الخطاب الكاشف لما هو عليه الواقع في حقيقته، ويجد نموذجه في المنطق القضوي، أو المنطق البرهاني، ويعثر على تبريره في خطاب اللوغوس. لكن للتأويل الميتافيزيقي في المنظور الجنيالوجي دلالة أخرى لاهوتية تجعله يمتزج بتفسير النص الدّيني، لأنه يعني البحث عن المعنى الباطني الأولي وراء الحروف والمعنى الظاهر * ؛ فيظل التأويل هنا لاهوتيا ودغمائيا، يبحث عن حقيقة أصلية وواحدة تضمن للنص قداسته وللخطاب صفاءه.

أما الميتافيزيقا كأسلوب في التقويم فهي، في المنظور الجنيالوجي، تقويم للحياة والظواهر من منظور النموذج الارتكاسي. وهي نمط من التركيب ناتج عن تحالف بين قوى ارتكاسية وإرادة عدمية، يصبح مهيمناً على الكائن حين يكتسح اللاوعيُ منطقةَ الشعور، فتحلّ الآثار الذاكرية محلّ الإثارة الحسية الخارجية. عندها تتضرر ملكة النسيان بما هي كجهاز تلطيف، ويتم فصل القوة عما تستطيعه ويهيمن رد الفعل على الفعل، مما يجعل علاقة الحاضر بالماضي لا يحكمها النسيان، بل تترسخ في شكل تبعية غير قابلة للتصعيد والتجاوز. والنموذج الارتكاسي تعبيرٌ عن حالة مرَضية تلمّ بالحياة حينما تصاب غرائزها بالوهن والإرهاق، مما يجعل الموقف الطاغي عليه هو تبخيس الحياة وكبت رغبات الجسد وغرائزه، وظهور الحاجة الماسة إلى التعلق بالأوهام التي تتخذ في اللاوعي قناع قيم مفارقة ومثُل عليا زهدية.

3. أبرز نيتشه أن الميتافيزيقا تتعامل مع الكتابة باعتبارها مجرد تقنية في خدمة المدلول وجسراً لمرور المعاني وتمثيلها وحضورها. وهذا الإنكار لكثافة الدليل وفيض معاني النص يعتبر شرطاً لتشكّل الخطاب الميتافيزيقي. وتقويض الميتافيزيقا وتجاوزها يقتضيان انعتاق الكتابة وتحرير الدال من تبعيته للمدلول. وهي المسألة التي ستحققها الجنيالوجيا لأول مرة في تاريخ الفلسفة. فهي، كأسلوب جديد في القراءة والكتابة، عملت على إنتاج النص اللامكتوب، الذي لا يكون مجال الكتابة الميتافيزيقية إلا علامة عليه وعرَضاً من أعراضه. إنها كتابة بصيغتها البلّورية. وشكْلُها الشذري المتفجّر يجعل التأويل النهائي مؤجلا إلى الأبد. لأنه بمثابة آلية تحصّنها ضد الانغلاق والكلية وشفافية المفهوم، وذلك بجعل حركة النص مشدودة إلى الخارج كما يقول بلونشو. فبما أن النص لعبة قوىً متخارجة، فهذا يجعل معانيه لا تنضب، لأن القوى التي تخترقه متجددة. وهذا يحول دون تحوله إلى عملة ذات قيمة تبادلية، ويطالب بحقه في سوء الفهم والاختلاف. هذا الانفتاح على الخارج هو ما يجعل منها كتابة لا مدخل لها ولا مخرج، أي ليست كتاباً؛ مما يجعلها أشبه بالمتاهة، بدون ذات متعالية تحيل عليها كمصدر. ولهذا فهي

* . وهو المعنى ذاته الذي يستعمله به الفيلسوف العربي بن رشد في مؤلفه: فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من اتصال، ص 35، تقديم وتعليق: البير نصري نادر، الطبعة الثالثة، دار المشرق، لبنان، 1973.

كالعنقاء تقبل موتها وفناءها، وتهيئ الأرض لانبعاثها من جديد في هويات مختلفة وأسماء عديدة. إنها انفصال وابتعاد باستمرار عن ذاتها وكأن هويتها هي الترحال. فالوظيفة الابداعية تجعل الخطاب يشتغل باستمرار على تخوم اللغة وحدودها، وفيما وراء قواعد النحو والمنطق، بحيث تعمل، كما يقول أدورنو، على إيقاظ الحياة التي تخبو تحت الألفاظ. لهذا ليس سؤال الأسلوب والكتابة في فلسفة نيتشه مجرد سؤال بلاغي أو جمالي خالص. إن الجنيالوجيا لا تكترث بإقامة تلاحم منطقي أو انسجام مفاهيمي، على غرار البناء المعماري للخطاب الميتافيزيقي المحكوم بمنطق الهوية، الذي يقصي التعددية الملازمة لحدوده فيقيم تطابقا أحادي الدلالة بين الدال والمدلول، وتسلسلا صارما بين المفاهيم في إطار نسق برهاني. جل المفاهيم التي تستعملها الجنيالوجيا تحيل على أنظمة استعارية متعددة المصادر، وعلى كنايات مستمدة من مجالات مختلفة، دينية وفلسفية وفنية: كديونيزوس وأريان والمتاهة والعود الأبدي وزرادشت. وهذا ما يجعل مفاهيم نيتشه تقاوم أي محاولة تروم أن تؤسس عليها خطاباً نسقياً عقلانياً، وما يعطى نصه بنية مطاطية تقوم على الانفصال والاستبدال، وما يقدِّم العقل والرغبة والمتعة أو الذوق في صيغة مفاهيمَ متداخلة متعالقة فيما بينها في إطار منظور يمزج بين الفلسفة والشعر، بين الجد واللعب، بين الواقع والوهم، ويسعى إلى التفكير في الجنيالوجيا والجسد.

إن هذا التداخل الدلائلي، المميز للنص الجنيالوجي، يولِّد القدرةَ على الانتقال بين الاشارات والرموز والصور، والقدرةَ على الترحال بين الفضاءات والأزمنة. فالكتابة في لحظة انكتابها تكون نسيانا مضاعفا: نسيانا للدلالات الأصلية للألفاظ المستعملة، ونسيانا للنظام النحوي أو المنطقي الذي تقوم عليه. فالنص النيتشوي جسدٌ حي، وألفاظه ومفاهيمه تخترقها دينامية حيوية تمنحها قدرة على التناسل وعلى قول الصيرورة والحياة؛ فاللغة حينما تتكلم عن الأشياء لا تقولها أو تحلّ فيها، وإنما تتكلم عن صور وتدفقات لا عن ذوات أوماهيات، عن غائب لا عن حاضر، عن مجاز لا عن حقيقة. ويترتب عن هذا الفهم الجديد للكتابة مفهومٌ في غاية الأهمية والخطورة، يجعل الغياب في اللغة هو الأصل وليس الحضور، وهذا هو معنى أن اللغة مخاتلة. منطلق نيتشه في الكتابة هو عجز الفلسفة عن قول الجسد والحياة وتأويلهما؛ ولهذا فهي ليست سوى سوء فهم للجسد. بل إن الخطاب الميتافيزيقي لا يتشكّل إلا كإنكار للجسد والدال وحجب لهما، وليست الكتابة الاستعارية سوى آلية لقول ما لا يقوله القول، ولإظهار ما لا يظهره المفهوم. من هنا يتم التمييز بين «لغة عن الجسد»، وهي لغة المفهوم والتمثل، تندرج كلها فيما يسميه نيتشه «التمثيل المسرحي» الذي يعمل على إنتاج شكل من الجسد يتم تحويله إلى موضوع، فيولِّد الوهمَ بأنّ هذا الجسد / الموضوع هو حقيقة الجسد، وبين «لغة للجسد» وهي تأويل استعاري له وليست تمثلا، لأن النشاط الأساسي للجسد، بما هو معدَة ضخمة لا تتوقف عن هضم التجارب واستيعابها، نشاط سري ولا شعوري، ومن ثم يستحيل اختزال تعدد قواه في شكل واحد، أو دلالة واحدة، أو تنظيم نهائي؛ ومن ثم فإن أي محاولة لجعل المفهوم أو التمثل أو التأويل مطابقاً للواقع ذاته، تسقط في وهم التطابق، وتشهد على العجز في مواجهة القلق الناجم عن فوضى العالم وسديم

الجسد. ولهذا يجب أن ننصت، فيما وراء ألفاظ وحدود اللغة الميتافيزيقية، إلى صوت الجسد وهدير الحياة، وضجيج العمق؛ أي إلى ما يسميه نيتشه رنّة الجسد.

لغة الجسد إذن لغة استعارية يتقاطع فيها الإدراك مع الإنصات والذوق، والعين، التي هي حاسة الميتافيزيقا بامتياز، مع الأذن والأنف. من هنا أهمية مفهوم الفيلسوف/الفنان لدى نيتشه، وسعيه إلى تلقيح الفلسفة بالشعر لجعل لغة الفلسفة كلعبة أطفال، لغة تهدّم ما تبني، وتبني ما تهدّم. فالتعبير الاستعاري ولغة القصيدة، إذ تُظهر النبرة الملموسة للجسد في علاقته بالعالم، تمكننا لا من الإدراك والتصور فحسب، ولكن أيضاً وأساساً من الإنصات والتذوق. من هنا ضرورة «الكشف عن المفاهيم وجس نبضها». وبالرغم من أن الأمر يتعلق دوما بنصوص وبخطابات، إلا أنه خلف تمثلات الألفاظ ومعانيها المجردة يتم الإنصات، لمن يمتلك أذنا ثالثة ومطرقة، إلى دويّ الجسد ونبرته. فعبر خطاب الميتافيزيقا ننصت إلى جسد مريض يئس من ذاته؛ وعبر نص الجنيالوجيا ننصت إلى تهلل الجسد وابتهاجه، إلى فرح ومتعة امتداده الشهواني الديونيزي. لكن الاعتراف بالطابع الاستعاري للغة الجسد وبطابعها التأويلي لا يؤدي بعد إلى تجاوز الميتافيزيقا، بل يجب أيضاً إحداث القطيعة مع وهم السيادة الذاتية للوعي وفلسفة الحضور، أي مع ذلك النسيان المتمثل في كون الوعي ليس أوّليا، يفتقر إلى التأسيس الذاتي، ولا وجود لتفكير واع إلا انطلاقا من عمق لا واع، لأن النشاط الواعي خاضع لتأثير العمق الذي يتجاوزه. وهذا ما يجعل كل تأويل هو تأويل لتأويل، وهو بدوره يجب تأويله. تجاوز الميتافيزيقا إذن يتطلب قلبا لكل من التيبولوجيا فحسب، والطوبولوجيا؛ أي للأرضية التي تبنى عليها التيبولوجيا. وهذا يتطلّبُ تغييراً جذرياً في عنصر التفكير ذاته، ونقله من العقل إلى الجسد. يؤدي هذا القلب إلى ألاّ يظلّ النص (أو الكتابة) تجليا للماهية والحقيقة أو لهوية متطابقة، بل ملتقى تجارب ومجال تفاعل القوى بما في ذلك قوة القراءة. وفي هذه الحالة «ليس تأويل النص هو إعطاؤه معنى أكثر أو أقل تأسيسا، لكنه، على العكس تماما، تقديرٌ أي نمط من الكثرة هو مصنوع».

المراجع بالعربية

أ. المؤلفات:

1. **أفلاطون، فيدون** . ج ج 88.
2. السيد ولد أباه. **التاريخ والحقيقة لدى ميشال فوكو**. دار المنتخب العربي للدراسات والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 1994
3. الوليد بن رشد، **فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من اتصال**. تقديم وتعليق: البير نصري نادر، الطبعة الثالثة، دار المشرق، لبنان، 1973.
4. بيار هيبر سوفرين، **زرادشت نيتشه** : ترجمة أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 1994.
5. جيل دولوز/فليكس غتاري، **ما هي الفلسفة**. ترجمة مطاع صفدي، المركز الثقافي العربي، 1997.
6. جورج لايكوف و مارك جونسون. **الاستعارات التي نحيا بها**، ترجمة عبد المجيد جحفة، دار توبقال للنشر، 1996.
7. جورج لوكاكش، **تحطيم العقل**، الجزء الثاني. دار الحقيقة، الطبعة الأولى، 1981.
8. روبير بلانشي، **المنطق وتاريخه/ من أرسطو حتى راسل**، ترجمة خليل احمد خليل، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، لبنان.
9. رولان بارت، **النقد والحقيقة**، ترجمة وتقديم إبراهيم الخطيب، مراجعة محمد برادة، الشركة المغربية للناشرين المتحدين، الطبعة الأولى، 1985.
10. سالم يفوت، **الزمان التاريخي**، دار الطليعة، 1991.
11. جيل دولوز : **المعرفة والسلطة** (مدخل لقراءة فوكو). ترجمة سالم يفوت، المركز الثقافي العربي. الطبعة الأولى 1987.
12. ميشيل فوكو، **حفريات المعرفة** ترجمة سالم يفوت
13. سالم يفوت، **حفريات الاستشراق**، المركز الثقافي العربي، 1989.
14. سالم يفوت، **مفهوم الواقع في التفكير العلمي المعاصر**، مطبعة دار النشر المغربية.
15. صلاح قنصوة، **نظرية القيم في الفكر المعاصر**، دار التنوير، ط2، 1984.
16. طه عبد الرحمان، **اللسان والميزان أو التكوثر العقلي**، المركز الثقافي العربي، 1998.
17. عبد الرحمان **بدوي، نيتشه**، الطبعة الخامسة، 1975.
18. عبد السلام بنعبد العالي، **أسس الفكر الفلسفي المعاصر**، دار توبقال للنشر، الطبعة الاولى، 1991.
19. عبد السلام بنعبد العالي، **الميتافيزيقا، العلم والايديولوجيا**، دار الطليعة، الطبعة الاولى، 1981.
20. عبد السلام بنعبد العالي، **بين-بين**، دار توبقال للنشر، الطبعة الاولى، 1996.
21. عبد السلام بنعبد العالي، **ميتولوجيا الواقع**، دار توبقال للنشر، الطبعة الاولى، 1999.
22. عبد السلام بنعبد العالي، **هيدغر ضد هيجل** (التراث والاختلاف)، الطبعة الاولى،1985.
23. عبد السلام بنعبد العالي، **الفكر في عصر التقنية**، إفريقيا الشرق، 2000.
24. عبد السلام بنعبد العالي، **الفلسفة المغربية**،
25. عبد السلام بنعبد العالي، **ثقافة الاذن وثقافة العين**، دار توبقال للنشر، الطبعة الأولى1994
26. عبد الكبير الخطيبي، **الإسم العربي الجريح**، ترجمة محمد بنيس، الطبعة 2 منشورات عكاظ، 2000
27. علي حرب، **الماهية والعلاقة، نحو منطق تحويلي**، المركز الثقافي العربي 1998.

28. علي حرب، **الممنوع والممتنع**، المركز الثقافي العربي، 1995.
29. علي حرب، **نقد الحقيقة**، المركز الثقافي العربي، 1993.
30. علي حرب، **نقد النص** ، المركز الثقافي العربي، 1993.
31. ف.نيتشه، **أصل الأخلاق وفصلها**، ترجمة حسن قبيسي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، الطبعة الأولى، 1981.
32. ف.نيتشه، **إنسان مفرط في إنسانيته**. كتاب العقول الحرة، الجزء الاول، ترجمة محمد الناجي، إفريقيا المشرق، بيروت 1998.
33. ف.نيتشه، **هذا هو الإنسان**، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد.الهيئة العامة لقصور الثقافة، الطبعة الاولى، 1997.
34. ف.نيتشه، **الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي**، تقديم ميشيل فوكو، تعريب سهيل القش، المؤسسة الجامعية للنشر، الطبعة الثانية، 1983.
35. ف.هيجل، **محاضرات في تاريخ الفلسفة** ، الجزء الاول، العقل في التاريخ، ترجمة عبد الفتاح إمام، دار الثقافة، القاهرة، 1974.
36. فؤاد زكريا، **نيتشه** ، منشورات الجامعة، الطبعة الثالثة، 1985.
37. محمد سبيلا، **الحداثة وما بعد الحداثة**، دار توبقال للنشر، الطبعة الأولى، 2000.
38. محمد عابد الجابري، **نحن والتراث**، دار الطليعة، الطبعة الأولى، 1980.
39. محمد عابد الجابري، **نقد العقل العربي ج** 2 c، بنية العقل العربي، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، 1986.
40. منذر عياشي، **الكتابة الثانية وفاتحة المتعة**، المركز الثقافي العربي، 1998.
41. ميشال فوكو، **نظام الخطاب**، ترجمة محمد سبيلا، دار التنوير للطباعة والنشر، 1984.
42. ميشال فوكو، **نظام الخطاب وإرادة المعرفة**، ترجمة أحمد السطاتي وعبد السلام بنعبد العالي، دار النشر المغربية، 1985.
43. محمد طواع **هيدغر والميتافيزيقا**، بحث لنيل دبلوم الدراسات العليا، سنة1995.1994، تحت إشراف، سالم يفوت.
44. وينغ فنك، **فلسفة نيتشه**، ترجمة إلياس بدوي، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق، 1974.
45. يانكو لافرين، **نيتشه**، ترجمة جورج جحا، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1973.
46. يسري إبراهيم، **نيتشه عدو المسيح**، سينا للنشر، القاهرة، 1990.

ب. المجلات :

1. **أقلام**، العدد 6 يناير 1979.
2. **الحياة الثقافية**، وزارة الثقافة، تونس، العدد66، 1993.
3. **الفكر العربي المعاصر**، العدد104/105، 1998.
4. **الفكر العربي المعاصر**، العدد 102/103، 1998.
5. **الكرمل**، العدد12، 1984.
6. **المنار**، العدد2، السنة الأولى، فبراير 1985.
7. **مدارات فلسفية**، مجلة الجمعية الفلسفية المغربية، العدد2، 1999.
8. **مقدمات**، المجلة المغاربية للكتاب، عدد 15، شتاء 1998.

المراجع بالفرنسية

A. Oeuvres

1. Aubenque (P), *le problème de l'être chez Aristote,* 5°éditions, Puf, 1983.
2. Baroni (C), *Ce que Nietzsche a vraiment dit*, Marabout Université, 1975.
3. Beaujour, (M), *Miroirs d'encre, Rhétorique de l'autoportrait*, coll poétique, Seuil, 1980.
4. Blondel, (Eric), *Nietzsche le corps et la culture*, philosophie d'aujourd'huit, Puf. 1986.
5. Brèhier (E), *Histoire de la philosophie*, 19/20, siècles, t3, Puf, 1991
6. Bruno Huisman / François Ribes, *Les philosophes et le corps*, Dunod, Paris ,1992.
7. *Cahiers de Royaumont*, Nietzsche, Minuit, 1976.
8. Carrilho (M), *Rhétoriques de la modernité,* Puf ,1992.
9. Cossuta (F), *Eléments pour la lecture des textes philosophiques*, Bordas, Paris ,1989.
10. Deleuze (G), *Pourparlers* 1972/1990, Minuit, 1990.
11. Deleuze (G), *Nietzsche*, 10ème édition, Puf, 1995.
12. Deleuze (G), *Nietzsche et la philosophie*, Puf, 1970.
13. Deleuze (G), *Critique et clinique*, Minuit, 1993.
14. Derrida (J), *La dissémination*, Seuil, 1972.
15. Derrida (J), *De la grammatologie*, Minuit, 1967.
16. *Ecarts*, quatre essais à propos de Jacques Derrida, Fayard ,1973.
17. Foucault (M), *Les mots et les choses*, Gallimard ,1966.
18. Granger (G.), *Pour la connaissance philosophique*, Odile Jacob, 1988.
19. Habermas (J), *Le discours philosophique de la modernité*, tr. Christian Bouchindhome et Rainer Rochlitz, Gallimard.
20. Hegel (F), *Principes de la philosophie du droit*, tr. R.Derathe, Vrin, 1981.
21. Heidegger (M), *Chemins qui ne mènent nulle part*, trad de wolf gang Brokonejer, nouvelle édition, Gallimard.1962.
22. Heidegger (M), *Questions* 1, Gallimard, 1968.
23. Heidegger (M), *Nietzsche*, I et II. trad, P. Klossowski, Gallimard, 1971.
24. Heidegger (M), *Essais et conférences*, trad A.Préau, Gaillimard, 1958.
25. Heidegger (M), *Qu'appelle-t-on penser?*, trad. Aloys Becker et Gérard Granel, Quadrige / Puf, 1992.
26. Françoise Monnoyeur et autres, *Infini des philosophes infini des astronomes*, ouvrage collectif, coll. Regards sur la science. Belin, 1995.
27. Jaspers (k), *Nietzsche, introduction à sa philosophie*, trad. de Henri Niel, Gallimard, 1950.

28. Kant (E), *Fondements de la métaphysique des mœurs*, Hattier, 1963.

29. *La philosophie, de Kant à Husserl*, sous la direction de François Chàtelet, Marabout Université.

30. Lyotard (G.F), *la post modernité*, Minuit, 1979.

31. Meyer (M), *Questions de rhétorique*, Langage, Raison et séduction, Le livre de poche, 1993.

32. Meyer (M), *De la problématologie*, philosophie, science et langage, Mardaga, 1986.

33. Mongin (O), *Face au scepticisme*, les mutations du payasage intellectuel (1976 -1998), Hachette, 1998.

34. Nietzsche (F), *Considérations inactuelles*, oeuvres, Bouquins, Robert Laffont, 1993.

35. Nietzsche (F), *Aurore*, Réflexions sur les préjugés moraux, trad d'Henri Albert, revue par Angèle Kremer.Marietti, Le livre de poche, 1995.

36. *Nietzsche aujourd'hui?* t1. Intensités, t2. Passion, 10/18, 1973.

37. Nietzsche (F), *le Gai savoir*, introduction et traduction de Pierre Klossowski, 10/18, 1975.

38. Nietzsche (F), *Le Crépuscule des idoles,* introduction d'Henri Albert, Denoël/Gonthier, 1899.

39 - Nietzsche (F), *Les philosophes préplatoniciens*, texte établi à partir des manuscrits, par Paolo D'iorio, L'Eclat, 1994.

40. Nietzsche (F), *Par-delà le bien et le mal* 10 /18, Collection dirigée par Christian Bourgeois, Union Générale d'éditions, Paris, 1973.

41. *Nietzsche (F), Paul Rée . Lou Von Salomé, Correspondance*, trad.de l'allemand par Ole Hansen. Love et Jean Lacostes, Puf, 1979.

42. Nietzsche (F), *Dernières Lettres*, Préface de Jean Michel Rey, trad de l'allemand par Catherine Peret, Editions Rivages, 1989.

43. Nietzsche (F), *Le livre du philosophe*, trad.Cremer.Marietti, Aubier-Flammarion, 1969.

44. Nietzsche (F), *La Généalogie de la morale*, Notes et commentaires de J.Deschamps, Préface de Henri Birault, Nathan, 1981.

45. Nietzsche (F), *Ainsi parlait Zarathoustra*, t.1 et t2, traduction et préface de Geneviève Blanquis, Aubier -Flammarion, Paris, 1969.

46. Nietzsche (F), *L'Antéchrist*, trad.de l'allemand par dominique Tassel, 10 /18, 1997.

47. Nietzsche (F), *Le nihilisme européen*, introduction et traduction par Angèle Kremer Marietti, éditions Kimé, Paris, 1997.

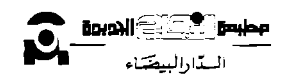
48. Nietzsche, *Essai d'auto-critique et autres*, préfaces, inédit, présenté traduit par Marc de Launage, Seuil, 1999.

49. Nietzsche, (F), *La volonté de puissance*, trad. Henri Albert, Livre de poche, Librairie Gènèrale Française, 1991.
50. Perelman (Ch), *L'empire rhétorique*, Vrin, 1977.
51. Perelman (Ch) et Tyteca (O), *Rhétorique et philosophie*, Puf, 1952.
52, Reboul (O), *Nietzsche critique de Kant*, Puf, 1974.
53. Resweber (J.P), *La philosophie des valeurs*, Puf, 1992.
54. Ricoeur (P), *La Métaphore vive*, Seuil ,1975.
55. Roger, Pol Droite, *La compagnie des philosophes*, Odile Jacob, 1998.
56. Russ (J), *La marche des idées contemporaines,* un panorama de la modernité, Armand Colin, 1994.
57. Sartre (J.P), *L'existentialisme est un humanisme*, Nagel, 1946.
58. Serge Le Diraison et Eric Zernik, *Le corps du philosophe,* Puf, 1993.
59. Serre (M), *la communication, Hermès1*, Minuit, 1991.
60. Touraine (A), *Critique de la modernité*, Fayard, 1992.
61. Valadier (P), *Nietzsche et la critique du christianisme,* Cerf, Paris, 1974.
62. Vattimo (G), Une ontologie de l'actualité, in, *Que peut faire la philosophie de son histoire*, recherches réunies sous la direction de Vattimo, Seuil, 1989.

B. Revues et journaux

1. *Communication*, Pouvoir et langage, par M.Godelier, n°28, 1978
2. *Le Monde*, Grande politique contre humaisme, par Bernard Edelman, vendredi 25 août 2000.
3. *Magazine littéraire*, dossier, Heidegger aujourd'hui, n°117, 1976.
4. *Magazine littéraire*, Le philosophe artiste, par Dominique Grisoni, n°141, 1978.
5. *Magazine littéraire*, dossier, les vies de Nietzsche: la philosophie comme art de vivre, par Wihelm Schmid, n°298, 1992.
6. *Magazine littéraire*, n°361, 1998.
7. *Magazine littéraire*, n°383, 2000 : dossier, Nietzsche contre le nihilisme.
8. *Philosophie,* n°58, Minuit, 1 juin 1998 : Au-delà du sujet : remarques, sur Nietzsche et la métaphysique, par Claude Romano.
9. *Philosophie*, Le processus de formation des concepts dans la philosophie de Nietzsche, par Eric Dufour;
n°66, Minuit, 1 juin 2000.
10. *Poétique*, Revue de théorie et d'analyse littéraires, Seuil, 23 n°1975.

فهرس


الدار البيضاء

الشاعر

تقتضي قراءة نيتشه، اليوم، من المرء الانفلات من قبضة الزمان وضغطه، والتحرر من الآني. ذلك لأن أعماله كلها، وليس فسحب هكذا تكلم زرادشت، "موجهة إلى الجميع، وإلى لا أحد". فهي تتحدث إلى الجميع، ولكنها لا تتوجه إلى أحد بعينه. فكل قارئ مطالب بأن يبني لنفسه وجهاً جديداً بعد إزالته القناع الخاص به. نحن نقرأ نيتشه لكي نتحرر من الراهن ونكتشف بمعيته الآتي. وإذا كان نيتشه قد دخل في صراع مع عصره فلكي تكون له تأثيرات في المستقبل. وهو بذلك قد عثر على حقيقة الفلسفة التي لم تنجز منذ سقراط. وإذا كانت أعمال نيتشه من أجل الجميع ومن أجل لا أحد، فربما لأنه واجب كل واحد أن ينتزع ذاته من استبداد الكل لكي ينفتح على ما ليس له بعد، ولكي يصير، بقلق أسئلته وتساؤلاته المنزاحة، إرادة قوة المستقبل. والقراءة التي تسعى أطروحتنا أن تبحث لها عن تسويغ، في فلسفة نيتشه، تتمثل في الدفاع عن الموقف النقيض للقراءة الهيدغرية. وهو الموقف الذي بموجبه تعتبر فلسفة نيتشه تجاوزا للميتافيزيقا، لا من حيث هي أنطولوجيا نسيان الوجود، كما يقرأ هيدغر الميتافيزيقا، وإنما من حيث هي أخلاق، ولغة، ومنطق، وأسلوب في التأويل والتقويم، ونقش على الجسد، وباختصار من حيث هي سيميولوجيا وتيبولوجيا وفيزيولوجيا. بيد أن ما يميز النقد الجينيالوجي، الذي يروم تجاوز الميتافيزيقا، هو أنه نقد يتم من داخل الميتافيزيقا ذاتها وليس من خارجها.

لكن دراستنا لا تقف عند مستوى إظهار عمل النقد التفكيكي والتقويض الداخلي للميتافيزيقا فقط، بل تريد أن تبرز، فيما وراء هذه اللحظة السلبية للنقد، لحظة التفلسف بضربات المطرقة: لحظة الفرح الديونيزي والانتشاء المدوّخ لفعل الخلق والابتكار، الذي يعقب الهدم التراجيدي، ويستبق زمانه باتجاه الآتي، ولا تسعفه لغة الموروث الفلسفي. وهدفنا من كل ذلك يتعلق بإدراك أهمية النص النيتشوي وجدّته، من أجل فهم ما يعتمل في الواقع وفي دواخل الإنسان المعاصر.

الثمن 64 درهما